مکمل

حجۃ الاسلام

افادات

حجۃ اللہ فی الارض شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی

قدس اللہ سرہ العزیز

بانیٔ دارالعلوم دیوبند

تسہیل وتشریح

حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب مدظلہ

(استاذ دارالعلوم دیوبند)

مجلس معارف القرآن (اکیڈمی قرآن عظیم) دارالعلوم دیوبند

سلسلۂ حکمتِ قاسمیہ نمبر (۲)

باہتمام صدر مجلس معارف القرآن حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند

نام کتاب ——— حجۃ الاسلام مکمل

تصنیف ——— شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ (بانی دارالعلوم دیوبند)

تسہیل و تشریح ——— حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب مدظلہٗ استاذ دارالعلوم دیوبند

سنہ طباعت ——— ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء

تعدادِ اشاعت ——— ایک ہزار

ناشر ——— مجلس معارف القرآن (اکیڈمی قرآن عظیم) دارالعلوم دیوبند یوپی

قیمت ——— تین روپے پچاس پیسے

مطبوعہ ——— صرف صفحات تا ۱۱۲ نیشنل پرنٹنگ پریس دیوبند میں چھپے

سلسلۂ مطبوعاتِ مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند نمبر ۴

گذشتہ ایک صدی میں" اکابر و بزرگانِ دارالعلوم دیوبند" نے تدریس، تقریر، تحریر، افتاء اور تصنیف کی افادی راہوں سے "ملتِ اسلامیہ" کی جو عہد آفریں اور تاریخ ساز علمی اور تعلیمی خدمات انجام دی ہیں اُن کا اعتراف" اربابِ معرفت کے دلوں"۔ "اہلِ بصیرت کی نگاہوں" اور" دانشوروں کی زبانوں" سے گذر کر قلم و قرطاس تک آچکا ہے۔

"مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند" اربابِ قلم کے ذوقِ تحقیق و تصنیف کی ایک منضبط اداری صورت ہے۔ جس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں حقائقِ کتاب وسنت اور اسلاف و اکابر کے نقوشِ علم و حکمت کو بنیاد قرار دے کر عصرِ حاضر کے نو پید" لسانی تقاضوں" اور" نو خیز فکری مسائل" پر ملتِ اسلامیہ کے لئے قلمی رہنمائی مہیا کی جائے۔

"مجلس معارف القرآن" اپنے فکری مؤیدین اور علمی اور قلمی معاونین کی بصمیم قلب سپاس گذار ہے اور آرزو مند ہے کہ تصنیفی اور تحقیقی نقطۂ نظر سے وقت کے ہمہ گیر مسائل میں قیمتی مشورے اور تحریری تعاون مرحمت فرما کر خدامِ مجلس اور علمی حلقوں کو ممنون فرمائیں۔

مجلس کی دو سالہ کاوشوں کا ثمرۂ گرانمایہ درجِ ذیل کتب ہیں جن میں سے بعض

کتب کتابت وطباعت کے مراحل سے گذر چکی ہیں اور بعض گذر رہی ہیں۔

(۱) تفسیر المعوذتین۔ (عربی) شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ بانیٔ دارالعلوم دیوبند کی ایک گرانمایہ تفسیری تحقیق۔

(۲) حجۃ الاسلام مکمل۔ (مع تشریح وتسہیل) عقلیت پسند دنیا کے لئے اسلام کا معقول ترین تعارف، افادات حضرت الامام النانوتوی رحمہ اللہ بانیٔ دارالعلوم دیوبند۔

(۳) براہینِ قاسمیہ (تشریح وتسہیل "جواب ترکی بترکی") افادات حضرت امام النانوتویؒ

(۴) دینی دعوت کے قرآنی اصول۔ دعوتِ اسلام کے قرآن کریم سے مستنبط نظام کی محققانہ تشریح۔ بقلم حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند وصدر مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند۔

(۵) المناہج القرآنیہ للدعوۃ الاسلامیہ (عربی ترجمہ دینی دعوت کے قرآنی اصول) از حضرت حکیم الاسلام مدظلہ

(۶) قرآنک پرنسپلز آف دی اسلامک کال۔ انگریزی ترجمہ " " " " " " "

(۷) قرآن محکم۔ (جس کی کوئی آیت منسوخ نہیں) بقلم حضرت مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی مدظلہ۔ رکن مجلس شوریٰ دارالعلوم دیوبند۔

(۸) جائزۂ تراجم قرآنی۔ دنیا کی تینتیس سے زائد زبانوں میں دوسو سے زائد قدیم وجدید تراجم قرآنی کا ایک تفصیلی تعارف۔

(۹) مدارج سلوک۔ تصوف وسلوک پر ایک محققانہ علمی نظر۔ بقلم ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب صدر شعبۂ فلسفہ عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد۔

پیش لفظ

"تصانیفِ قاسمیہ" عقل و نقل کے مختلف علمی معیاروں اور روایت و درایت کی متعدد فکری کسوٹیوں پر پرکھا ہوا حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے نقدِ علم کا اہم ترین حصہ ہے کہ جنہوں نے "اہلِ سنت والجماعت" کے مسلکِ مستقیم کے عین مطابق سرزمینِ ہند پر "دیوبند" کو ایک محققانہ قرآنی، حدیثی، کلامی، فقہی اور اصلاحی مکتبِ فکر میں تبدیل کردیا ہے اور آج یا مستقبل میں ہندوستان کی اسلامی تاریخ کا کوئی بھی انصاف پسند محقق و مصنف "دیوبند" سے صرفِ نظر کرکے اپنی کاوش پر علمی دنیا سے ناقص، ناتمام اور ناقابلِ اعتبار ہونے کا الزام لینے کی جرأت نہیں کر پائے گا۔

ہندوستان میں مسلمانوں سے سطوت و اقتدار چھن جانے کے ایک نازک ترین تاریخی موڑ پر حضرت مصنف رحمہ اللہ کے الہامی علوم و معارف اگرچہ دفاعی رخ سے سامنے آئے لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اس دفاعی محاذ پر حضرت رحمہ اللہ کے قلم سے نکلے ہوئے لفظ لفظ، اُن کے اقدامی ذوقِ دعوت اور الہامی طرزِ تحقیق نے وقت کے تقاضوں کی بھرپور رعایت کے ساتھ ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی ہے۔

مقامِ مسرت ہے کہ بعونہ تعالیٰ "بگوید" کے تحت مجلس معارف القرآن اپنی اس خوش بختی پر نازاں ہے کہ حضرت الامام بانیٔ دارالعلوم دیوبند کے فکر آفریں علوم کو تسہیل و تشریح کے ساتھ

پیش کرنے کی آرزوئے اکابر اس کے توسط سے پوری ہو رہی ہے۔ یقین ہے کہ "اشاعت علوم قاسمیہ" کے سلسلے میں مجلس کا یہ اقدام علمی حلقوں کے واسطے ایک نئے تحقیقی باب کا ایمان آفریں موضوع اور دین حنیف کے دعوتی دائروں کے لئے دفاع و اقدام کا یہ قیمتی سرمایہ عزیمت آفریں ثابت ہوگا۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہٗ صدر مجلس معارف القرآن و مہتمم دارالعلوم دیوبند کی مجلس کی تصنیفی خدمات سے خصوصی دلچسپی اور گراں مرتبت علمی اور فکری رہنمائی ہی درحقیقت مجلس کا وہ بیش بہا اثاثہ ہے کہ جس نے مکتبِ فکر دیوبند کے رأسِ رئیس حضرت الامام النانوتوی رحمہ اللہ کے عظیم القدر علوم کی خدمت پر مجلس کو آمادہ کیا ہے۔ خدا کرے کہ مستقبل میں علمی حلقے کلام کے اس نقشِ جدید کی بنیادوں پر عصر حاضر کے متجسس ذہن کے لئے زیادہ سے زیادہ مؤثر سامانِ طمانینت مہیا کر سکیں۔

مجلس حضرت حکیم الاسلام مدظلہٗ کی علمی راہ نمائی اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب مدظلہٗ استاذ دارالعلوم دیوبند کی علوم قاسمیہ پر اس کاوشِ تشریح و تسہیل کے لئے سپاس گذاری کے ساتھ یہ علمی متاع نذر قارئین کر رہی ہے۔ وباللہ التوفیق۔

محمد سالم قاسمی

معتمد عمومی مجلس معارف القرآن

دارالعلوم دیوبند

فہرستِ مضامین حجۃ الاسلام مکمّل و مشرّح

مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
مقدمہ از شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ	۱۰	اس کی کم نصیبی ہے گو اس میں کتنے ہی کمالات ہوں۔	۲۷
تبصرہ مشتمل بر مختصر کوائف میلہ خداشناسی	۱۳	انسان کی فرمانبرداری سے انسان ہی کو فائدہ ہے نہ حق تعالےٰ کو۔	۲۸
مقدمہ از مولانا فخرالحسن گنگوہی رح	۱۹		
آغازِ کتاب	۲۰	اپنا پہچاننا خدا کے پہچاننے پر موقوف ہے۔	۳۰
تمہید	؍؍	"من عرف نفسہٗ فقد عرف ربّہٗ" کا صحیح مفہوم	۳۱
جملہ بنی آدم خدا کی اطاعت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں	؍؍	اطاعتِ خداوندی انسان کے لئے مقتضائے طبعی ہے۔	۳۲
دعوائے مذکور پر استدلال، انسان اشرف المخلوقات ہے۔	۲۲	گمراہی کے دو سبب ہیں، غلطی اور غلبۂ خواہش۔	۳۴
انسان کے نکما ہونے کا رَدّ دوسرے نقطۂ نظر سے۔	۲۳	گمراہوں کی ناکامی اور مغلوبان خواہش کی کامیابی کی توضیح بذریعہ مثال۔	؍؍
اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوسکتا۔	۲۴	نجات دینِ محمدی میں منحصر ہے۔	۳۵
		عقیدے کی حقیقت	؍؍
حق تعالیٰ کے حکیم ہونے پر دلیل عقلی	۲۵	رکنِ اوّل، لاالٰہ الااللہ	۳۷
افعالِ ارادیہ غرض سے خالی نہیں ہوتے	؍؍	وجودِ باری تعالیٰ شانہٗ	۳۸
انسان کے مخلوق ہونے پر کلام	۲۶	خدا کا وجود اُس کی ذات سے کبھی جُدا نہیں ہوتا۔	؍؍
انسان کا اطاعتِ خداوندی سے محروم رہنا			

مضمون	صفحہ
خدا کا وجود عین ذات ہے۔	۳۹
آفتاب اور آگ کے لئے نور و حرارت کی صفاتِ اصلیہ ہونے پر اشکال کا جواب	۴۰
عدم کے محکوم علیہ ہونے کی تشریح۔	۴۱
اثباتِ وحدت	۴۳
بساطۃ الوجود۔	۴۵
اثباتِ وحدت اور وحدت و وحدانیت کا فرق۔	″
واحدِ حقیقی کے معنی۔	″
اثباتِ وحدانیت۔	۴۷
وحدانیت کی دوسری دلیل۔	۴۸
شئے واحد کی علت دو مختلف چیزیں نہیں ہوسکتیں۔	۵۰
احاطۂ وجود کے اندر اور باہر کوئی اُس کا ثانی نہیں	۵۱
وجود ہر طرح سے غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔	″
خدا کے لئے باپ، بیٹا، بھائی نہیں ہوسکتا۔	۵۳
خدا کو باپ یا انسان کو بیٹا اگر کہا گیا ہے تو مجاز ہے۔	۵۴
جس لفظ کا استعمال موجبِ غلط فہمی ہو اُس کی ممانعت ضروری ہے۔	۵۶
ابطالِ بنوّت کی دلیل	۵۹
ذاتِ خداوندی تمام عیوب سے منزّہ اور تمام کمالات کی جامع ہے	۵۹
ایک عجیب استنباط	۶۰
جملہ جمادات و نباتات علم و فہم و حس و حرکت سے خالی نہیں۔	۶۱
انسان کا سراپا احتیاج ہونا۔	″
سراپا احتیاجِ انسان خدا یا خدا کا بیٹا نہیں ہوسکتا۔	۶۲
مسیح علیہ السلام کے اپنے عمل سے اُن کی عبدیت پر استدلال۔	″
ابطالِ تثلیث۔	۶۳
عقیدے کے لئے مطابقت واقع ضروری ہے اور عقائد کی غلطی کو مذہب کا غلط ہونا لازم	″
بداہتِ عقل کے مقابلہ میں کوئی دلیل عقلی و نظری معتبر نہیں ہوسکتی۔	۶۴
باقرارِ علماءِ مسیحیین مضمون تثلیث الحاقی ہے۔	۶۶
سچے عیسائی ہم محمدی ہیں۔	″
حق تعالےٰ کے افعال اختیاری ہیں اضطراری نہیں۔	″

مضمون	صفحہ
افعالِ خداوندی میں مثلِ صفاتِ خداوندی ضرورت اور وجوب کا احتمال ہی نہیں۔	۶۸
افعال کے اختیاری ہونے کی دوسری دلیل	۶۹
ثبوتِ تقدیر۔	״
تقدیر کی وجہ تسمیہ	۷۰
افعالِ خداوندی کے اضطراری ہونے کا ابطال	۷۱
عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے۔	۷۳
افعالِ عباد کا خالق حق تعالےٰ ہے۔	۷۵
تمام مخلوقات کے نفع وضرر کا مالک حق تعالیٰ ہے۔	۷۷
محبوبیتِ اصلی حق تعالےٰ ہی کے لئے ہے۔	״
حق تعالےٰ کے سوا قابل عبادت و اطاعت اور کوئی نہیں ہوسکتا۔	۷۸
شرک کا خلافِ عقل ہونا۔	״
انبیاء وعلماء کی اطاعت عین اطاعتِ خداوندی ہے	۷۹
انبیاء وعلماء کی اطاعت سے اُن کی عبادت لازم نہیں آتی۔	۸۰
کسی کو مالکِ نفع وضرر ومنبعِ محاسن سمجھنا عبادت ہے۔	۸۰
عبادتِ بدنی یعنی نماز کا فلسفہ	۸۱
جو اعمال مُظہرِ عبادت ہوں وہ بھی عبادت سمجھے جائیں گے نیتِ عبادت ہو یا نہ ہو۔	״
ایمان کے لئے عبادات کا لزوم۔	۸۳
نماز کے اَسرار۔	۸۴
استقبالِ قبلہ۔	۸۵
نماز میں ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا۔	״
رکوع۔	״
سجدہ۔	״
نماز کے افعال خدا کے سوا کسی اور کے لئے بجالانا شرک ہے۔	۸۶
عبادت مالی یعنی زکوٰۃ کا فلسفہ۔	״
زکوٰۃ۔	״
تمہیدِ صوم و حج۔	۸۷
صوم۔	۸۸
حج۔ یعنی احرام، طواف، وقوفِ عرفہ، رمی جمار وقربانی۔	״
حکمت توالی رمضان واشہر الحج۔	۹۰
نماز وزکوٰۃ وصوم وحج کا ارتباط	״

مضمون	صفحہ
حسنِ اخلاق آثارِ حب فی اللہ سے ہیں اور جہاد و مناظرہ آثارِ بغض فی اللہ سے۔	۹۱
شرک فی العبادۃ کی تفسیر۔	۹۲
رکن ثانی	″
ضرورتِ رسالت۔	″
عصمتِ انبیاء۔	۹۳
انبیاء اپنے منصب سے معزول نہیں ہوتے وہ دوزخ، جنت کے مالک نہیں، گنہگاروں کی شفاعت کریں گے۔	۹۴
ابطالِ کفارہ مزعومہ نصاریٰ۔	″
مدارِ نبوت تین کمالوں پر ہے۔	۹۵
محبتِ خداوندی۔	۹۶
اخلاقِ حمیدہ۔	″
کمالِ عقل و فہم۔	۹۷
عقل و فہم امت انبیاء کی عقل و فہم کا پرتوہ ہے۔	″
حیاتِ امت انبیاء کی حیات کا پرتوہ ہے۔	″
تمام اخلاقِ امت اخلاق انبیاء سے ماخوذ ہیں۔	۹۸
مثال امت	″
تفاضلِ افرادِ امت۔	″
معجزہ ثمرۂ نبوت ہے، نہ مدارِ نبوت۔	۹۹
ایمان بجمیع انبیاء بلاتفریق۔	″
آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں۔	″
معجزاتِ علمیہ کا معجزاتِ عملیہ سے افضل ہونا۔	۱۰۱
معجزاتِ علمیہ وعملیہ کی تفسیر۔	″
تفاضلِ علوم باعتبار تفاضلِ معلومات۔	″
آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں اور انبیاء سے بڑھ کر ہیں۔	۱۰۲
آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق سب سے اعلیٰ تھے۔	۱۰۳
باعتبار حاویِ علومِ کثیرہ ہونے کے قرآن شریف کا اعجاز۔	۱۰۴
باعتبارِ فصاحت و بلاغت قرآن شریف کا اعجاز۔	″
قرآن شریف کی فصاحت و بلاغت صاحب ذوقِ سلیم بداہۃً سمجھ سکتا ہے	۱۰۵
قرآن شریف کلام الٰہی ہے اور توریت وانجیل کتاب الٰہی۔	″
صاحبِ اعجازِ علمی کا صاحبِ اعجازِ عملی سے افضل ہونا۔	۱۰۷

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا۔ ۱۰۷
تمام اہلِ مذاہب پر آپ کا اتباع ضروری ہے۔ "
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیشین گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق۔ ۱۰۸
تحقیقِ نسخ۔ "
نسخ میں اختلافِ لفظی ہے۔ ۱۰۹
حضرت موسیٰؑ کے کلیم اللہ ہونے سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مساوات لازم نہیں آتی۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق توریت کی پیشین گوئی۔ ۱۱۰
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کلمۃ اللہ ہونے سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مساوات لازم نہیں آتی ۱۱۱
تمام کائنات کلماتِ خدا ہیں۔ ۱۱۲
احیاءِ اموات، اثرِ صفتِ کلام ہے۔ ۱۱۵
احیاءِ اموات میں حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ۔ ۱۱۶
احیاءِ اموات میں حضرت عیسیٰؑ سے مقابلہ۔ ۱۱۷
معجزاتِ عملیہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سے افضل ہیں۔ ۱۱۸
معجزۂ تکثیرِ ما میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موسیٰ علیہ السلام پر فضیلت۔ ۱۲۰
معجزۂ تکثیرِ طعام میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر فضیلت۔ ۱۲۱
شفاءِ مرضیٰ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر فضیلت۔ ۱۲۲
خارقِ عادت میں نبی کی روحانیت آلۂ و جارحۂ الٰہیہ ہوتی ہے۔ ۱۲۳
انشقاقِ قمر کا معجزہ۔ سکونِ آفتاب یا عودِ آفتاب سے مقابلہ ۱۲۷
فائدہ اسماء بنت عمیس کی روایت ردِ شمس کے مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی گئی۔ "
افلاک کی نفی و اثبات کا سماوات پر کوئی اثر نہیں۔ ۱۲۹
شقِ قمر خلافِ طبیعت ہے اور سکونِ آفتاب حقیقت میں سکونِ زمین۔ ۱۳۰
ہر قسم کی حرکت طبعی ہو یا قسری بلا شعور و ارادہ نہیں ہو سکتی۔ ۱۳۱

کسی کی استدعا قبول ہونی اُس کی عظمت ہی پر موقوف نہیں۔	۱۳۳	ایمان کے لئے ایک معجزہ کافی ہے۔	۱۴۰
آفتاب بارادہ خود متحرک ہے۔	۱۳۴	مدارِ قبول، صحتِ سند پر ہے نہ خدا کا نام لگ جانے پر۔	"
فلکیات میں خرق التیام سکونِ حرکتِ معکوس سے زیادہ دشوار ہے	"	شق قمر کے تاریخی ثبوت کی تحقیق۔	۱۴۱
ضروری اور محال کی تعریف۔	"	خاتمہ حلّتِ گوشت۔	۱۴۲
		تحلیلِ لحم ظلم نہیں۔	"
انشقاقِ قمر سے فلاسفہ کے نظریۂ استحالۂ خرق والتیام کا بطلان۔ جدید انکشافات سے اُس کی تائید۔	۱۳۵	گوشت کھانا انسان اور حیوان دونوں کے لئے مناسب ہے۔	۱۴۳
		گوشت کھانا انسان کے لئے طبعی ہے۔	۱۴۴
انشقاقِ قمر کا معجزاتِ داؤدی سے مقابلہ	۱۳۶	گوشت کی حلت میں جانوروں کی تفریق۔	۱۴۵
برکت صحبتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اثر۔	"	ہر جانور کا خون لائقِ حرمت ہے۔	۱۴۶
		خون کے فضلہ ہونے پر کلام ہے۔	"
برکتِ صحبتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا اثر۔	۱۳۷	خون کے بدن میں محبوس رکھنے کی وجہ۔	۱۴۷
		خون کی بوں و براز کے ساتھ مماثلت۔	۱۴۸
معجزاتِ قرآنیہ کا ثبوت اعلیٰ درجہ کا ہے۔	۱۳۸	خون کا کوئی خاص مخرج متعین نہ ہونے کی وجہ۔	۱۵۰
معجزاتِ حدیثیہ کا ثبوت توراتِ و انجیل سے کم نہیں۔	"	خون کا کوئی مخرج متعین نہ ہونے کی دوسری وجہ۔	۱۵۱
اہلِ کتاب کی بے انصافی۔	۱۳۹		
معجزات کا قرآن میں ذکر ہے یا نہیں، اس کی تحقیق۔	"	ہماری حرکتِ ارادی خون کی حرکتِ طبعی سے پیدا ہوتی ہے۔	"
بعض معجزاتِ قرآنیہ کا ذکر۔	۱۴۰	ہر قسم کا مُردار خنزلاً ناپاک اور حرام ہے۔	۱۵۲

مضمون	صفحہ
ناپاک غذا سے خصائلِ حمیدۂ انسانی کے تباہ ہونے کا ثبوت	۱۵۳
استحالہ سے روح ہوائی پاک نہ ہوگی۔	۱۵۴
نتیجۂ دلیل، یعنی مُردار گوشت مثل پیشاب پاخانہ ناپاک ہے۔	۱۵۵
اصل قوائے حیوانی نفوس میں ہوتے ہیں اعضاء میں نہیں ہوتے۔	۱۵۶
ذبح میں حلق کاٹنے کی وجہ۔	۱۵۸
جاذبِ خون کے دیگر اسبابِ موت کی وجہ سے حرمت پر مفصل کلام۔	۱۵۹
گلا گھونٹ کے مارے ہوئے جانور کی وجہ حرمت۔	۱۶۰
غذائے باطنہ ناپاک غذاؤں کے آثار میں سے ہیں۔	۱۶۱
غلطیِ اعتقاد کے باعث اعتقاد کو کیوں ناپاک کہا گیا۔	″
غلہ و پھل وغیرہ میں خدا کی اجازت کی ضرورت نہیں تو ذبح حیوانات میں کیوں ہے۔	۱۶۳
وقتِ ذبح بسم اللہ پڑھنا کیوں ضروری ہے؟	۱۶۴
بوقتِ ذبح غیر خدا کا نام لینا اور وہ ذبیحہ کیوں حرام ہے۔	″
بوقتِ ذبح خدا کا نام لینے کی دوسری وجہ خدا کی محبوبیت کے نقطۂ نظر سے۔	۱۶۵
ہر حیوان کو خدا کے ساتھ محبت ہونے کی وجہ۔	″
ہر موجود کو خدا کے وجود کی اطلاع کیوں ہوتی ہے۔	″
اپنی محبت کو خدا کی محبت لازم ہے۔	۱۶۷
خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کا اعتقاد بھی ہر چیز کی حقیقت کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔	″
خلاصۂ مضمونِ سابق۔	۱۶۸
خدا کے نام کا ذکر خدا کی محبوبیت پر مبنی ہوتا ہے۔	۱۶۹
قربانی کے گوشت اور چمڑے کی خرید و فروخت ممنوع ہونے کی وجہ۔	۱۷۱
خلاصۂ مضامینِ سابقہ۔	۱۷۲
خاتمۃ الکتاب۔	۱۷۳

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

از شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن صاحب نور اللہ مرقدہٗ

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الرسل وخاتم النبیین وعلیٰ اٰلہٖ واصحابہٖ واتباعہٖ واحبابہٖ وعلماء امتہ الواصلین الیٰ مدارج الحق والیقین۔

بندہ محمود بعد حمد وصلوٰۃ کے طالبانِ معارفِ الٰہیہ اور دل دادگانِ اسرارِ ملتِ حنیفی کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ ۱۸۷۷ء میں پادری نولس صاحب اور منشی پیارے لال صاحب ساکن موضع چاندا پور متعلقہ شاہجہانپور نے باتفاق رائے جب ایک میلہ بنام میلہ خداشناسی موضع چاندا پور میں مقرر کیا اور اطراف وجوانب میں اس مضمون کے اشتہار بھجوائے کہ ہر مذہب کے علماء آئیں اور اپنے اپنے مذہب کے دلائل سنائیں تو اس وقت معدن الحقائق مخزن الدقائق مجمع المعارف مظہر اللطائف جامع الفیوض والبرکات قاسم العلوم والخیرات سیدی ومولائی حضرت مولوی محمد قاسم متعنا اللہ تعالیٰ بعلومہٖ ومعارفہٖ نے اہلِ اسلام کی طلب پر میلۂ مذکور کی شرکت کا ارادہ ایسے وقت مصمم فرمایا کہ تاریخ مباحثہ یعنی ۷ ۔ مئی سر پر آگئی تھی۔ چونکہ یہ امر بالکل معلوم نہ تھا کہ تحقیقِ مذاہب اور بیانِ دلائل کی کیا صورت تجویز کی گئی ہے۔ اعتراضات وجوابات کی نوبت آئیگی یا زبانی اپنے اپنے مذہب کی حقانیت بیان کی جائے گی یا بیانات تحریری ہر کسی کو پیش کرنے پڑیں گے۔ تو اس لئے بہ نظر احتیاط حضرت مولانا قدس اللہ سرہٗ

کے خیالِ مبارک میں یہ آیا کہ ایک ایسی تحریر جو اصولِ اسلام اور فروعِ ضروریہ بالخصوص جو اس مقام کے مناسب ہوں، سب کو شامل ہو، حسبِ قواعدِ عقلیہ منضبط ہونی چاہئے، جس کی تسلیم میں عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو، اور کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہ ملے۔ چونکہ وقت بہت تنگ تھا، اس لئے نہایت عجلت کے ساتھ غالباً ایک روز کامل اور کسی قدر شب میں بیٹھ کر ایک تحریر جامع تیار فرمائی۔ جلسۂ مذکور میں تو مضامین مندرجہ تحریر مذکور کو زبانی ہی بیان فرمایا اور دربارۂ حقانیتِ اسلام جو کچھ بھی فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا، اس لئے تحریر مذکور کے سنانے کی حاجت اور نوبت ہی نہ آئی چنانچہ مباحثہ مذکور کی جملہ کیفیت بالتفصیل چند بار طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے۔ مگر جب اس مجمع سے بحمد اللہ نصرتِ اسلام کا پھریرا اڑاتے ہوئے حضرت مولانا المعظم رح واپس تشریف لائے تو بعض خدام نے عرض کیا کہ وہ تحریر جو جناب نے تیار فرمائی تھی، اگر مرحمت ہو جائے تو اس کو مشتہر کر دینا نہایت ضروری اور مفید نظر آتا ہے۔ یہ عرض مقبول ہوئی اور تحریر مذکور متعدد دفعہ طبع ہو کر اس وقت تک تسکین بخشِ قلوبِ اہلِ بصیرت اور نور افزائے دیدۂ اولی الابصار ہو چکی ہے، اور مولانا مولوی فخر الحسن رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے مضامین کے لحاظ سے اس کا نام حجۃ الاسلام تجویز فرما کر اول بار شائع فرمایا تھا جس کی وجہ تسمیہ دریافت کرنے کی کم فہم کو بھی حاجت نہ ہوگی۔

اس کے بعد چند مرتبہ مختلف مطابع میں چھپ کر وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہی۔ صاحبانِ مطابع اس عجالۂ نافعہ اور نیز دیگر تصانیف حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی اشاعت دیکھ کر صرف بغرض تجارت معمولی طور پر ان کو چھاپتے رہے کسی اہتمام زائد کی حاجت ان کو محسوس نہ ہوئی۔ اس لئے فقط کاغذ اور لکھائی اور چھپائی ہی میں کوتاہی نہیں ہوئی، بلکہ تصحیح عبارت میں بھی نمایاں خلل پیدا ہو گئے۔ اس حالت کو دیکھ کر کفش برداران قاسمی اور دلدادگانِ اسرارِ علمی کو بے اختیار اس امر پر کمربستہ ہونا پڑا کہ صحت خوشخطی وغیرہ تمام امور کا اہتمام کر کے اس عجالۂ مقدسہ کو چھاپا جائے اور بغرض توضیح حاشیہ پر ایسے

نشانات کردیئے جائیں جن سے تفصیل مطالب ہر کسی کو بے تکلف معلوم ہو جائے اور جملہ تصانیف حضرت مولانا نفع اللہ المسلمین بفیوضہ کو اسی کوشش اور اہتمام کے ساتھ چھاپ کر اُن کی اشاعت میں سعی کی جائے۔ واللہ ولی التوفیق۔

اس تحریر کی نسبت حضرت مولانا کی زبانِ مبارک سے یہ بھی سنا گیا کہ جو مضامین تقریر دلپذیر میں بیان کرنے کا ارادہ ہے وہ سب اس تحریر میں آگئے۔ اس قدر تفصیل سے نہ سہی، بالاجمال ہی سہی، ایسی حالت میں تقریر دلپذیر کے تمام نہ ہونے کا جو قلق شائقانِ اسرارِ علمیہ کو ہے اُس کی مکافات کی صورت بھی اس رسالہ سے بہتر دوسری نہیں ہو سکتی۔

اب طالبانِ حقائق اور حامیانِ اسلام کی خدمت میں ہماری یہ درخواست ہے کہ تائیدِ احکام اسلام اور مدافعتِ فلسفۂ قدیمہ وجدیدہ کے لئے جو تدبیریں کی جاتی ہیں اُن کو بجائے خود رکھ کر حضرت خاتم العلماء کے رسائل کے مطالعہ میں بھی کچھ وقت ضرور صرف فرمادیں اور پورے غور سے کام لیں، اور انصاف سے دیکھیں کہ ضروریاتِ موجودہ زمانہ حال کے لئے وہ سب تدابیر سے فائق اور مختصر اور بہتر اور مفید تر ہیں یا نہیں۔ اہلِ فہم خود اس کا کچھ تجربہ تو کرلیں، میرا کچھ عرض کرنا اس وقت غالباً دعوے بلا دلیل سمجھ کر غیر معتبر ہوگا، اس لئے زیادہ عرض کرنے سے معذور ہوں، اہل فہم و علم خود موازنہ اور تجربہ فرمانے میں کوشش کر کے فیصلہ کرلیں۔ باقی خدام مدرسۂ عالیہ دیوبند نے تو یہ تہیّہ بنام خدا کرلیا ہے کہ تالیفات مولوی محمد قاسم بعض تالیفات حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ وغیرہ تصحیح اور کسی قدر توضیح و تسہیل کے ساتھ عمدہ چھاپ کر اور نصابِ تعلیم میں داخل کر کے اُن کی ترویج میں اگر حق تعالیٰ توفیق دے تو جان توڑ کر ہر طرح کی سعی کی جائے اور اللہ کا فضل حامی ہو تو وہ نفع جو اُن کے ذہن میں ہے اوروں کو بھی اُس کے جمال سے کامیاب کیا جائے۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

کیا فائدہ فکرِ بیش و کم سے ہوگا	ہم کیا ہیں، جو کوئی کام ہم سے ہوگا
جو کچھ کہ ہوا، ہوا کرم سے تیرے	جو کچھ ہوگا، تیرے کرم سے ہوگا

تبصرہ

اس اجتماع کی جو کہ میلہ خدا شناسی کے نام سے موضع چاندا پور میں قائم کیا گیا تھا مختصر کیفیت حضرت شیخ الہندؒ کے اس بیان سے جو مشمولہ کتاب ہے معلوم ہوگئی، اور مفصل کیفیت رسالہ "واقعہ میلہ خدا شناسی" سے معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے پس منظر پر جو اہم محرکات تھے اُن پر روشنی ڈالنے سے اس مضمون میں اور رسالہ مذکورہ میں بھی سکوت کیا گیا، بلکہ اس میں تو اس کی ظاہری سطح کی یہ لکھ کر کہ "اصل غرض تحقیق مذہبی تھی" تصدیق و توثیق ملتی ہے۔ درحقیقت مسلمانوں کے لئے ۱۸۵۷ء کے بعد سے جو صبر آزما مصائب کا ایک سلسلہ چل رہا تھا، یہ واقعہ بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھی۔

برطانیہ کے نادانوں نے جو عقل معاش کے اعتبار سے انایانِ یورپ کہلائے مسلمانوں کی قوت کو ہندوستان سے برباد کر دینے کے بعد اب یہ عزم کیا کہ اپنے سیاسی استحکام اور تقویت کے لئے ایسی راہیں اختیار کی جائیں کہ عیسائی قوم یہاں کی آبادی کا اہم عنصر بن جائے جس کے لئے جابجا مشن اسکول و کالج اور مشن ہاسپٹل قائم کئے گئے جو تبلیغ عیسائیت کے مراکز بنے، جن کے ذریعہ سے بے علم لوگوں کو جال میں پھانسا گیا۔ یہ سلسلہ دھیمی رفتار کے ساتھ ہنوز جاری ہے جن میں غریب لوگوں کو مالی امدادوں کے ذریعہ سے کھینچا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ہندو چھوت چھات اور پس ماندہ اقوام کے ساتھ تذلیل آمیز برتاؤ سے عیسائی مشن کو آگے بڑھنے میں بڑی مدد ملی، اور فی زمانہ بھی جو لاکھوں کی تعداد میں عیسائی ہندوستانی اس ملک میں موجود ہیں وہ اسی طرح کے عوامل کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلہ میں ترقی کی رفتار تیز کرنے کے لئے دوسرا راستہ مذہبی مناظروں کا اختیار کیا گیا۔ اس

سلسلہ میں ایسے مذاہب جو خود مجموعۂ اوہام ہیں مقابلہ پر کیا ٹھہر سکتے تھے صرف مذہب اسلام تھا جو فولادی دیوار کی طرح اس طوفان کا مقابل بنا جب بھی مشن نے سر اُبھارا، علماء اسلام نے دلائل قویہ کی طاقت سے کچل دیا۔

آخری دور میں جب کہ دہلی میں علم دین کا مرکز خاندان ولی اللّٰہی تھا۔ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب قدس اللہ سرہٗ کے ساتھ ان لوگوں کے بہت سے مکالمات کتب سیر میں ملتے ہیں جن سے ان لوگوں کی سرگرمیوں کا پتہ چلتا ہے' اور یہ کہ اُن کو یہ احساس ہو چکا تھا کہ ہندوستان میں علماءِ اسلام کا وجود عیسائیت کے پھیلاؤ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

لیکن انقلاب ۵۷ء کے بعد جب کہ دہلی علم دین کی مرکزیت سے محروم ہو گئی اور انگریزی اقتدار کی جڑیں مضبوط ہو گئیں۔ بڑے بڑے علماء جنھوں نے اس انقلاب کے روکنے میں سر دھڑ کی بازی لگا دی تھی اور اس مقدس گروہ میں زیر سرکردگی حضرت حاجی امداد اللہ صاحب و حضرت حافظ محمد ضامن صاحب شہید قدس اللہ سرہما ہمارے شمس الاسلام حضرت مولانا نانوتوی رح نے بھی سرگرمی کے ساتھ حصہ لیا تھا' جس کا مفصل حال سوانح قاسمی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ یہ سب بزرگانِ دین حوادث و مصائب کے شکار ہو گئے۔ کچھ حضرات نے ترک وطن کیا اور اس ملک سے ہجرت کر گئے۔ بہت سے بالزام بغاوت اسیر کر کے پھانسی دیئے گئے یا جلا وطن کئے گئے جو بچ رہے وہ روپوش رہنے پر عرصۂ دراز تک مجبور رہے یا دیگر آلام و مصائب میں مبتلا ہو کر خاموش زندگی بسر کرنے لگے۔

الغرض حکومت برطانیہ نے اپنے مشن کی تکمیل کے لئے اس فضا سے پورا فائدہ حاصل کرنا چاہا اور اُس کا اپنے حق میں اُس کو ایک زریں دور سمجھنا معروضۂ بالا حالات کے پیشِ نظر غلط بھی نہ تھا' اور اس میں ذرہ برابر بھی شک و شبہہ کی گنجائش نہیں کہ اگر سابق دور کے یہ چند بچے کھچے نفوسِ قدسیہ اس ملکِ ہند میں ابھی تک موجود نہ ہوتے تو آج ہندوستان کا نقشہ کچھ اور ہی ہوتا۔ ان ہی میں کے ایک فرد فرید

شمس الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی ثم الدیوبندی رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے جو کہ جنگِ آزادی ۵۷ء میں بھی جس طرح اپنے شیخ اعظم حضرت شاہ امداد اللہ صاحب تھانوی ثم المکی قدسنا اللہ بسرہٖ

کے ہمرکاب میدانِ کارزار میں پہنچکر مجاہدانہ سرگرمیوں میں پیش قدم تھے، اسی طرح دورِ مابعد بھی جب کہ برطانیہ نے اپنی سیاست کی پائداری کے لئے اس ملک میں جو کہ مختلف مذاہب کا گہوارہ تھا خصوصًا اسلام اور علوم اسلامیہ کا مضبوط مرکز بن چکا تھا، تمام مذاہب کو نیست و نابود کرنے اور عیسائیت کے سرپر "انا ولاغیری" کا تاج رکھ دینے کا عزم صمیم کر لیا تھا، یہی اس میدان کے قائدِ اعلیٰ ہوئے۔

ظاہر ہے کہ برطانیہ کے لئے اس میں کامیابی کی راہ حرب و ضرب نہیں ہو سکتی تھی۔ وہ صرف ایک ہی تھی، یعنی عیسائیت کا پروپیگنڈا جو مختلف صورتوں سے عمل میں لایا جائے جس کی ایک صورت پر تو وہ عمل پیرا ہو چکی تھی کہ مشن اسکولوں اور ہسپتالوں کا جال پھیلایا جائے۔ مشن اسکولوں میں وہ آسانیاں رکھی گئیں جو عام اسکولوں میں نہ تھیں، اور مشن ہسپتالوں میں علاج اور دوا سب مفت تھا۔ تاکہ یہاں کے طبقۂ عوام جن کو کمپنی بہادر کی حکومت اُن کی صنعتوں کو نیست و نابود کر کے ناداری اور مفلسی میں مبتلا کر چکی تھی اور جن کی بڑی تعداد ہندو جات پات اور چھوت چھات کا شکار ہو کر علم و بصیرت سے بھی ناآشنا تھی ان جالوں میں پھنستے رہیں، جو انسانی خدمت اور ہمدردی کے عنوان سے بچھائے گئے تھے، چنانچہ پھنسے اور مختلف تلبیسات کے ساتھ مسیحی پروپیگنڈا جاری ہو گیا۔

جب ان اکابر نے اس کا مشاہدہ کیا تو عوام کو وعظ و نصائح کی راہ سے ان ہمرنگِ زمین جالوں میں پھنسنے سے روکا۔ (اور یہ دیکھ کر کہ انگریزی تعلیم سے اصل مقصد تحصیل علوم وزبانِ انگریزی نہیں بلکہ کچھ اور ہے، اُس کے خلاف فتاویٰ بھی دیئے۔ پھر جب حکومت کی پالیسی عام انگریزی تعلیم کی نشر و اشاعت کے بارے میں بدل گئی تو سکوت کر لیا)۔

اس حال کا مشاہدہ کر کے مسیحی پروپیگنڈے نے اب دوسرا محاذ قائم کرنا ضروری سمجھا۔ وہ محاذ مناظروں کا تھا کسی کو اس سے متعجب نہ ہونا چاہیئے کہ پچھلے دور میں خانوادۂ ولی اللٰہی سے پٹتے رہنے اور مولانا رحمت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شکستیں کھانے کے بعد پھر یہ جرأت

کیوں ہوئی۔ اس حقیقت کا سراغ اُن لوگوں کے عمل مابعد سے مل جاتا ہے کہ ان لوگوں کا نقطۂ نظر احقاقِ حق اور دلائل کی قوت سے عوام کی تسخیر ہرگز نہیں تھا، بلکہ اُن کے پیشِ نظر اصل مقصد یہ تھا کہ مناظروں کا نتیجہ میدان مناظرہ میں جو کچھ بھی برآمد ہو وہ ہوتا ہے حاضرین وسامعین کی تعداد محدود ہوگی جو زیادہ سے زیادہ ہزاروں میں ہو سکے گی، مگر باہر کی تعداد کو جو کروڑوں میں ہے خوب پروپیگنڈے کر کے یہ یقین دلانے کا موقع ملے گا کہ عیسائیوں نے مسلمانوں کو لاجواب کر ڈالا۔ اگر کروڑوں میں سے چند لاکھ نے بھی اس سے اثر قبول کر لیا تو اتنی بڑی کامیابی ہوگی جو مذکورہ بالا دھیمی رفتار کی بہ نسبت صد گونہ تیز ہوگی۔ ایسے لوگ جو حقیقتِ واقعہ سے باخبر ہوں اُن کی چیخ و پکار سے بے اثر کیا جا سکتا ہے اور لوگوں کو یہ یقین دلایا جا سکتا ہے کہ مسیحیت کے مقابلہ پر اسلام کے قدم اُکھڑ گئے اور سچائی واضح ہوگئی۔ پھر جب حکومت کے ہم مذہب ہو جانے کے بعد مالامال ہونے کی امید میں بھی دماغ کو پُر بہار بنا دینگی تو عیسائیت کا اس ملک کے طول و عرض پر چھا جانا یقینی ہو جائے گا۔ اس علت کی تائید اُس دور کے واقعات سے ہوتی ہے۔

الغرض اس محاذ پر مسیحی سرگرمیوں کے پورے مدِ مقابل علمار اسلام تھے اور اب وقت کی رفتار کو اپنے حق میں دیکھتے ہوئے مذاہبِ مروجۂ ہند پر بھرپور حملہ کی تیاری کی گئی۔ اس طرح کہ موضع چاندا پور ضلع شاہجہانپور کے ایک رئیس منشی پیارے لال کبیر پنتھی کو آلۂ کار بنا کر ۱۸۷۶ء میں ایک بڑے میلے کے قیام کا اعلان کرایا گیا، جس کا نام میلا خُدا شناسی رکھا گیا اور اس کی غرض و غایت تحقیقِ مذہبی قرار دی گئی۔ اس محاذ کا کمانڈر اعلیٰ پادری نولس کو جو انگلینڈ کا چرب زبان اور تیز کلام مقرر تھا بنایا گیا۔ ملک میں اس میلے کی شرکت کیلئے اشتہارات یا دعوت نامے جاری کئے گئے۔ حتیٰ کہ تاریخ مقررہ پر حسب دلخواہ میلا قائم ہوا۔

اس میلے یا سازش کی اطلاع ہمارے مجاہدِ اعظم حضرت شمس الاسلام رح کو ایسے وقت پہنچی جب کہ تاریخ مباحثہ یعنی ۷ مئی سر پر آگئی، تو آپ اپنے وطن نانوتہ ضلع سہارنپور سے

پیدل روانہ ہوکر دیوبند پہنچے اور یہاں ایک روز کامل اور کچھ حصۂ شب میں بیٹھ کر یہ مضمون تحریر فرما کر اپنے ساتھ رکھ لیا تھا جیسا کہ حضرت شیخ الہند رح کے مقالہ سے ظاہر ہے۔ بالآخر مناظرے اور تقریرات کا سلسلہ شروع ہوا، جس کا مفصل حال "واقعہ میلہ خدا شناسی" سے معلوم ہو سکتا ہے جو اس کے پیش آمدہ واقعات کی مفصل روئداد کا نام ہے۔ تفصیلی حال اس سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں اس تحریر سے اُن میں سے اس جزو کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ انجام کار حضرت شمس الاسلام رح کے مقابل آکر مسیحی علماء اور اُن کے سرکردہ پادری نولس کو علیٰ رؤس الاشہاد ایسی ذلیل شکست کا سامنا کرنا پڑا جس کی اُن سے کوئی تاویل نہ بن پڑی اور اس پورے میلے پر حضرت ممدوح رح اس طرح چھا گئے تھے کہ مسلمان تو بجائے خود غیر مسلم بھی آپ کی فتح سے اپنی مسرت کو نہیں دبا سکے۔ اس میلے میں پھیلے ہوئے ہندو بھی آپ کی مدح و ستائش میں رطب اللسان تھے اور آپ کے علم و فضل اور ذکاوت و حاضر جوابی کے معترف۔ اور دور دور سے دوڑ کر آپ کے گرد جمع ہو گئے تھے عجیب بات یہ تھی کہ تمام اقوام نے حضرت شمس الاسلام رح کی فتح کو اپنی فتح قرار دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اصل حقیقت عام لوگوں پر بھی کھل گئی تھی کہ اصل مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے تمام مذاہب مروجہ کو فنا کر کے عیسائیت کو مسلط کر دیا جائے۔ اس زد سے کوئی مذہب بچا ہوا نہیں تھا اور نتیجہ یہ نکلا کہ اب اُن کا سر اس درجہ کچلا جا چکا تھا کہ بجز فرار اب اُن کے پاس کوئی چارۂ کار باقی نہ رہا تھا تو نتیجۃً ایک خوشی کی لہر تمام طبقات میں عام ہو گئی اور اس فتح کی اطلاعات قرب و جوار کے علاوہ بذریعۂ ڈاک ملک کے گوشہ گوشہ میں پہنچ گئیں۔ الغرض یہ کوئی معمولی مجالسِ مناظرہ نہیں تھیں، بلکہ ایک سوچی سمجھی اسکیم تھی۔

اس شکست کا بدلہ لینے کے لئے پھر ایک سال بعد یعنی ۱۴۔۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۵ھ میں ایسا ہی دوسرا میلہ اُسی مقام یعنی چاندا پور میں منعقد کیا جس میں ایک مشہور منطقی پادری اسکاٹ مفسر انجیل کو بھی بلایا گیا۔ اس مرتبہ پنڈت دیانند بانی آریہ پنتھ نے بھی شرکت کی۔ لیکن اس مرتبہ بھی حضرت رحمۃ اللہ علیہ پہلے کی طرح جلسہ پر چھا گئے۔ اس کی پوری روداد مباحثہ شاہجہانپور کے نام سے شائع ہو چکی ہے اور پہلے سال کی روداد گفتگوئے مذہبی اور واقعہ میلا خداشناسی کے نام سے شائع ہوئی۔

دونوں دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ عیسائیت کو ہمہ گیر پروپیگنڈے کے لئے اتنا وسیع جال پھیلانے کی اس کے بعد سے اب تک ہمت نہیں ہوسکی۔ اور ایسا محاذ قائم کرنے کا ارادہ ہمیشہ کے لئے ترک کردیا گیا فرحمه الله رحمةً واسعةً۔

اس موقعہ پر یہ پہلو بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اس ملک میں انگریزوں کی پالیسی ہمیشہ یہی کہ اقوام ہند کو آپس میں دست بگریباں رکھا جائے، تاکہ کبھی اجتماعی قوت کے ساتھ بیرونی اقتدار کے مقابلہ پر نہ آسکیں۔ اور ایک دوسرے سے متنفر کرنے کا مذہبی اختلافات کو اُجاگر کرنے سے بڑا اور کوئی ذریعہ نہ تھا۔ جس کے لئے یہ بہترین میدان بن سکتا تھا۔ کوئی عجب نہیں کہ اس اہم میلے کے انعقاد میں یہ مصلحت جس پر ایک تیر سے دو شکار کی مثل صادق آتی ہے حکومت نے ملحوظ رکھی ہو۔ اس موقع پر حضرت شمس الاسلام رح کی سیاست دانی واضح ہوتی ہے کہ آپ نے زیادہ تر اپنا روئے سخن عیسائیوں کی جانب متوجہ رکھا اور اس موقع پر اس پالیسی کو نہ چلنے دیا کہ مسلمان اور ہنود آپس میں اُلجھ پڑیں۔ حتیٰ کہ مذاہب کے سربراہوں نے اس تقابُل کو اس نظر سے دیکھا کہ آپ ایک ایسی قوم سے مقابلہ کررہے ہیں جو ہندوستان کے مذاہب کو ختم کرنا اور اپنے مذہب کی بالادستی قائم کرنا چاہتی ہے۔ اور جب آپ فتح یاب ہوئے تو سب نے اس کو اپنی فتح سمجھتے ہوئے خوشیاں منائیں، اور اپنے احباب واعزا کو اطراف واکناف میں اطلاعات بھیجیں۔ لیکن دوسرے سال جب ایک ہندو آریہ پنتھ کا بانی بھی اس نبرد آزمائی میں مقابل ہوگیا تو آپ کو مقابلہ کرنا پڑا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بھی راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوا۔ وہ پنڈت دیانند تھے جو اس کے بعد ہمیشہ آپ کے ساتھ مناظرہ کرنے سے بلطائف الحیل بچتے رہے۔ فجزاه الله عن جميع المسلمين خير الجزاء ٥

اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ

مقدمہ

از حضرت مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی رح
تلمیذ خاص حضرت مصنف قدس اللہ سرہٗ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ؁

الحمد للہ رب العلمین ○ والصلوٰۃ والسلام علیٰ خاتم النبیین محمد و علیٰ آلہ واصحابہ اجمعین ○ امّا بعد کمترین فخر الحسن عفی اللہ عنہ خدمت میں ناظرین رسالہ ہذا کے عرض پرداز ہے کہ ۱۲۹۴ھ ہجریہ میں جو جلسہ شاہجہانپور میں ہوا تھا، اس میں جو تقریر حضرت مولانا و مرشدنا مولوی محمد قاسم صاحب مدظلہم نے اہلِ جلسہ کے سامنے درباب اثباتِ توحید و رسالت و حقانیت دین اسلام مدلّل بدلائلِ عقلیہ بیان کی تھی، چونکہ وہ تقریر اہل اسلام کے لئے موجب تسکینِ قلب ہے اس لئے اس کا طبع کرنا ضروری جانا تاکہ ہر خاص و عام مستفید ہوں اور وہ تقریر بعینہٖ یہ ہے۔

حضرت شیخ الہند رح نے اپنے مقدمہ میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ "جلسۂ مذکور میں تو مضامین مندرجہ تحریر مذکور کو زبانی ہی بیان فرمایا اور دربارۂ حقانیتِ اسلام جو کچھ بھی فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا اور اس لئے تحریر مذکور کے سنانے کی حاجت اور نوبت ہی نہ آئی۔" آگے لکھا ہے کہ "بعض خدام نے عرض کیا کہ وہ تحریر جو جناب نے تیار فرمائی تھی اگر مرحمت ہو جائے تو اس کو مشتہر (یعنی شائع) کر دینا نہایت ضروری اور مفید نظر آتا ہے۔ یہ عرض مقبول ہوئی الخ" حضرت ممدوح رح چونکہ حضرت شمس الاسلام

کے ساتھ شریک جلسہ تھے۔ آپ نے جو کچھ فرمایا وہ بر بنائے مشاہدہ صحیح ہے، نیز اس جلسہ عظیمہ اور مناظرات کی روئداد جو بنام واقعہ میلہ خدا شناسی طبع ہوئی اور اب بھی دستیاب ہوتی ہے اُس میں بھی زبانی تقریرات ہی کا ذکر ہے۔ ان شہادتوں کی بنا پر مقدمہ مرقومہ بالا کے آخری جملہ "اور وہ تقریر بعینہ یہ ہے" کا مطلب یہ سمجھنا چاہئے کہ جو تقریر حضرت رح نے کی تھی اُس کا مفہوم بعینہ اس تحریری بیان میں موجود ہے۔ غالباً اسی تسامح کو دیکھ کر حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو تمہید میں مذکورہ بالا حقیقت کو واضح کر دینے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس جملہ سے یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ حضرت شمس الاسلام رح نے اس کو پڑھ کر سنایا تھا، یا اس کو مجمع میں کسی نے قلمبند کیا۔

آغازِ کتاب

تمہید اے حاضرانِ جلسہ! یہ کمترین اور آپ صاحب بلکہ تمام بنی آدم اول سے ایک ماں باپ کی اولاد ہیں۔ اس لئے ہر کسی کے ذمہ ایک دوسرے کی خیر خواہی لازم ہے، اور دوسروں کے مطالبِ اصلیہ کے بہم پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمہ ضرور ہے۔

جملہ بنی آدم خدا کی اطاعت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔

مگر جیسے آنکھ، ناک کا مطلبِ اصلی دیکھنا، سونگھنا، اور زبان و کان کا مطلبِ اصلی بولنا و سننا ہے، ایسے ہی ہر بنی آدم کا مطلبِ اصلی اپنے خالق کی اطاعت ہے۔

شمس الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نوعِ انسانی کے ایسے مقصدِ تخلیق پر کلام کیا ہے جو تمام افرادِ بنی آدم کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے۔ افرادی خصوصیات مثلاً کسی فرد کی تعلیم یا تعلیمی علوم کی نشر و اشاعت کی مصلحت

مضمر ہے کسی کی تخلیق کسی خاص پیشہ مثلاً نجاری، حدادی وغیرہ کے لئے ہے، ثانوی مرتبہ رکھتی ہیں۔ تمہید کے طور پر آپ نے عام اولادِ آدم کے مقصدِ تخلیق کی طرف رہ نمائی کی اور فرمایا کہ "مطالبِ اصلیہ" کے بہم پہنچانے میں کوشش کرنا سب کے لئے ضروری ہے۔ لیکن وہ "مطالب" افرادی خصوصیات معروضہ بالا نہیں ہیں بلکہ "اپنے خالق کی اطاعت" ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ اگر کوئی شے متعدد صفات کی حامل ہے تو قابلِ اعتبار مرتبۂ اولیت اسی صفت کو حاصل ہوگا جو اُس شے کی وجہِ تخلیق ہے، دوسری تمام صفات کو ثانوی مرتبہ دیا جائیگا۔ آنکھ، ناک، کان وغیرہ اپنی صفاتِ مخصوصہ کے علاوہ انسانی چہرے کی زینت بھی ہیں۔ مگر یہ صفت ثانوی مرتبہ کی ہے۔ اگر کوئی آنکھ بے نور ہوگی جو نہیں دیکھ سکتی، مگر چہرے کے تناسب سے وہ حسین ہے اور پوری موزونیت رکھتی ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کو بیکار ہی سمجھا جائے گا اور کہا جائے گا کہ وہ اندھی ہے اور ایسی آنکھ والے کو کامل الصفات انسان نہیں کہہ سکتے۔ اس کی وجہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ آنکھ اپنے "مطالبِ اصلی" کو پورا نہیں کرتی۔ اس لئے وہ حُسن و خوبی کے لحاظ سے کتنا ہی اونچا مرتبہ رکھتی ہو مگر اُس کو بیکار اور ایسی آنکھ والے کو اندھا یا کانا ہی کہا جائے گا۔ آنکھ کی حسن و خوبی یا موزوں بناوٹ اس کو مرتبۂ اسفل سے نہیں نکال سکتی۔ اسی طرح وہ افراد بنی آدم جو اپنے خالق جل شانہٗ کے اطاعت گزار نہیں ہیں خواہ کتنے ہی کمالاتِ علومِ دُنیا دی رکھتے ہوں مگر اُن کو انسانِ کامل نہیں کہا جاسکتا۔

رہی یہ بات کہ پیدائشِ بنی آدم کا مطالب اصلی خدا تعالےٰ کی اطاعت ہے۔ اس کے ثبوت میں ممدوح نے تحریر فرمایا ہے کہ:-

دعوائے مذکورہ پر استدلال	شرح اس کی مجھ سے سنئے۔ زمین سے لیکر آسمان تک جس چیز
انسان اشرف المخلوقات ہے۔	پر سوائے انسان کے نظر پڑتی ہے وہ انسان کے کار آمد

نظر آتی ہے پر انسان اُن میں سے کسی کے کام کا نظر نہیں آتا۔

اس عبارت میں "کام" کی نسبت خلق کی طرف کرنے سے مقصد موجودات عالم کا وجود اور بقا ہے کہ یہی دونوں صفات ضرورت و اولیت کا مرتبہ رکھتی ہیں، ثانوی مرتبہ میں اُن کی مُعاون چیزیں ہیں۔ کام سے مطلق کام مراد نہیں ہے۔ ورنہ کہا جاسکتا ہے کہ انسان مادّے میں تصرّفات کر کے ہزاروں قسم کی چیزیں بنا کر اُس کو اچھی صورت دیتا ہے اور یہ بھی ایک کام ہے۔ اس کی تشریح اس طرح فرماتے ہیں :۔

دیکھئے! زمین، پانی، ہوا، آگ، چاند، سورج، ستارے اگر نہ ہوں تو ہم کو جینا محال یا دشوار ہو جائے اور ہم نہ ہوں تو اشیائے مذکورہ میں سے کسی کا کچھ نقصان نہیں۔ علی ہذا القیاس درخت جانور وغیرہ مخلوقات اگر نہ ہوتے تو ہمارا کچھ نہ کچھ حرج ضرور تھا۔ کیونکہ اور بھی کچھ نہیں تو یہ اشیاء کبھی نہ کبھی کسی مرض ہی کی دوا ہو جاتی ہیں۔ (یعنی انسان کو اپنے وجود و بقا میں ان اشیاء سے مدد ملتی ہے) پر ہم کو دیکھئے کہ ہم اُن کے حق میں کسی مرض کی دوا بھی نہیں ہیں۔

اور چونکہ اُن کا وجود اور بقا سب وجودِ واجب تعالےٰ شانہٗ کے فیضان وجود پر ہی موقوف ہوتا ہے اس لئے اگر کسی کاشتکار یا باغبان نے زمین میں کوئی دانہ یا گٹھلی ڈالدی تو اس سے کسی پودے یا درخت کا پیدا ہونا کاشتکار اور باغبان کے وجود کا فیض نہیں ہوگا۔ دانہ اور گٹھلی میں جو تغیرات قدرت کی طرف سے ہوتے ہیں وہ سب اُن کے بونے والوں کے احاطۂ علم وقدرت سے باہر ہیں بیش بریں نیست کہ کاشتکار اور باغبان کے فعل سے اُن کے مقام کی تعیین ہوگئی جس سے اُن کا مفاد کاشتکار اور باغبان ہی کو

پہنچے گا نہ کہ ان پودوں اور درختوں کی ذات کو، بہرحال یہ حقیقت قائم رہے گی کہ سب چیزیں انسان کے کام کی ہیں اور انسان اُن میں سے کسی کے کام کا نہیں۔ اگر مادّے میں کوئی تصرف کرکے اس کو کسی بہتر صورت میں منتقل کرلیا تو اس کا فائدہ بھی اسی کو پہنچا نہ کہ مادے کو۔

مگر جب ہم مخلوقات میں سے کسی کے کام کے نہیں تو بالضرور ہم اپنے خالق کے کام کے ہوں گے۔

خالق کے کام سے مطمحِ نظر اس کی صفت مالکیت و محبوبیت اور جلالتِ شان کا ظہور ہے جس کا مظہر افعال عبودیت ہیں۔

ورنہ ہماری پیدائش محض فضول اور بیہودہ ہو جائے جس سے خالق کی طرف تو بیہودہ کاری کا الزام عائد ہو اور ہماری طرف نکمے ہونے کا عیب راجع ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ کوئی عاقل اُن کو تسلیم نہیں کرسکتا۔

اس کے بعد اس دعوے کی توثیق کے لئے کہ انسان خدا کے کام کا ہے دیگر موجودات سے انسان کا تقابل کرکے اس پر نکما ہونے کے احتمال کو خلافِ عقل قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں :-

انسان کے نکما ہونے کا رد دوسرے نقطۂ نظر سے

اور کیونکر تسلیم کرلیجئے۔ بدلالت آثار و کاروبارِ انسانی، انسان کی افضلیت اور مخلوقات پر خصوصاً جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہ اشیاءِ معلومہ، محسوسہ پر ایسی طرح روشن ہے، جیسے خوبصورتوں کا بدصورتوں پر صورت میں افضل ہونا اور خوش آوازوں کا بدآوازوں سے آواز میں افضل ہونا۔ اور خوش فہموں کا بدفہموں سے فہم میں افضل ہونا ظاہر و باہر ہے۔ پھر کیونکر ہوسکتا ہے کہ اور سب

چیزیں تو کام کی ہوں اور انسان نکما ہو۔ اور اشیار اگر انسان کے کام میں آتی ہیں تو انسان بیشک خدا کے کام کا ہوگا۔

چند سطر قبل فرمایا جاچکا ہے کہ انسان کی پیدائش کو فضول اور بیکار ماننے کی صورت میں انسان کو نکما اور خلاقِ عالم جل شانہ، کے فعلِ تخلیقِ انسان کو بیہودہ یعنی حکمت سے خالی ماننا لازم آئے گا۔

پہلے استلزام کے خلاف عقل ہونے پر گزشتہ سطور میں تبصرہ کرنے کے بعد دوسرے استلزام کے استحالہ پر کلام کرتے ہیں، فرماتے ہیں :-

اللہ تعالےٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوسکتا

علاوہ بریں سب صاحبوں سے پوچھتا ہوں کہ یہ تو غلط نہ ہو کہ آگ جلایا ہی کرتی ہے بجھاتی نہیں۔ اور پانی بجھایا ہی کرتا ہے جلاتا نہیں۔ اور یہ غلط ہو جائے کہ حکیم علی الاطلاق حکمت ہی کے کام کیا کرتا ہے، کوئی بیہودہ کام نہیں کرتا۔ بیشک جیسے آگ جلاتی ہے بجھاتی نہیں، ایسے حکیم علی الاطلاق بھی حکمت ہی کے کام کرے گا، بیہودہ کام اُس سے سرزد نہ ہونگے۔

پھر کیونکر ہو سکتا ہے کہ انسان کو محض فضول بنایا ہو، اُس کے بنانے میں کوئی حکمت نہ ہو۔ یعنی اُس کے بنانے میں کوئی نتیجہ مقصود و ملحوظ نہ ہو، محض نکما ہی ہو۔

اب ایک احتمالِ عقلی کا رد کرتے ہیں وہ یہ کہ کوئی کور باطن اللہ جل شانہ، میں صفتِ حکمت ہی کا انکار کرے تو اُس کے افعال میں حکمت کی تلاش و تجسس کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس پر فرماتے ہیں :-

ہاں اگر خالق کا حکیم ہونا، قابلِ تسلیم نہ ہوتا تو البتہ کچھ مضائقہ نہ تھا۔ (کہ انسان کی تخلیق کو حکمت سے معرّا اور ایک لغو فعل مان لیا جائے۔)

حق تعالےٰ کے حکیم ہونے پر دلیل عقلی

مگر اس کو کیا کیجئے کہ اس کے بنائے جو اس کی مخلوق ہیں اور اُن میں جو کچھ ہے وہ سب اسی کا دیا ہوا ہے، بڑے بڑے حکیم ہوتے ہیں۔ وہ اگر حکیم نہ ہو تو پھر اُن میں حکمت کے آنے کی کوئی صورت نہیں۔ چنانچہ انشاء اللہ عنقریب یہ مضمون دل نشین ہوا چاہتا ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا وجود خانہ زاد نہیں یعنی وجود ذاتی نہیں۔ اگر ذاتی ہوتا تو کبھی اُس سے منفک اور جُدا نہ ہوتا اور اُس سے وجود کا جُدا ہونا شب و روز کے مشاہدے سے ثابت ہوتا رہتا ہے تو وجود کے لئے ایسا مبدا ماننا پڑیگا جس کا وجود خانہ زاد ہو، یعنی اس کا ذاتی ہو، جو کہ اس سے کبھی منفک اور جدا نہ ہو سکے جس سے انسان کو اس طرح وجودِ مستعار حاصل ہو جس طرح دھوپ کو آفتاب سے حاصل ہوتا ہے۔

یہی حال تمام صفات کا ہے کیونکہ تمام صفات کا تعلق بالاصالت وجود ہی سے ہے جس طرح انسان کا اور جملہ ممکنات کا وجودِ مستعار وجودِ حقیقی کا فیض ہے، اس کی صفات بھی وجودِ حقیقی کی صفات کا پرتوہ ہونگی تو انسان میں جو صفتِ حکمت مشاہدے سے ثابت ہے وہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ صفت اُس کے مبدا یعنی وجودِ حقیقی میں موجود ہے جس طرح دھوپ کی روشنی دلیل ہے اس پر کہ وجودِ شمس میں روشنی موجود ہے۔

افعال ارادیہ غرض سے خالی نہیں ہوتے

جب یہ بات عیاں ہوگئی کہ حکمت حق تعالےٰ کی صفات ذاتیہ میں سے جو اس سے جُدا اور منفک نہیں ہوسکتی اور حکمت اُس کا مقتضائے ذات ہے اور تخلیقِ انسان حق تعالےٰ کے افعال ارادیہ میں سے ہے تو اس احتمال

کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ تخلیق انسانی کو حکمت سے خالی رکھا گیا ہو۔ ذیل میں جو کچھ فرماتے ہیں، اس سے وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ کی تفسیر دلیل عقلی کے ساتھ سامنے آجاتی ہے۔

مگر جب یہ بات ٹھہری کہ پیدائشِ انسانی حکمت سے خالی نہیں تو اس کے یہی معنے ہوں گے کہ اس کو کسی کام کے لئے بنایا ہے سوا خدا کے اور تو کسی کے کام کا ہو نہیں سکتا۔ چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے۔ ہو نہ ہو خدا ہی کے کام کا ہو گا۔

انسان کے مخلوق ہونے پر کلام

ہاں اگر انسان کسی کا مخلوق نہ ہوتا تو البتہ یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ حکمت بمعنے غرض تو اسی چیز سے متعلق ہو سکتی ہے جو بنائی ہوئی ہوتی ہے وہاں کہہ سکتے ہیں کہ اس شے کو اس مطلب کے لئے بنایا ہے۔ ورنہ جو کسی کی بنائی ہوئی نہ ہو، کسی کا ارادہ اس کے بنانے میں مصروف نہ ہوا ہو، کسی کی توجہ اُس طرف نہ ہوئی ہو، جیسے خود خداوندِ عالم، وہاں غرض اور مطلب کی گنجائش نہیں، گو سب کی مطلب برآری اور کارروائی اُسی سے متعلق ہو۔

مگر اس کو کیا کیجیے کہ بنی آدم کے مخلوق ہونے پر خود اسی کی ذات وصفات کی کیفیت بزبانِ حال گواہ ہے۔ چنانچہ عنقریب انشاء اللہ تعالےٰ یہ عُقدہ کُھلا چاہتا ہے۔

حضرت مصنف نے چند صفحات کے بعد بذیل عنوان "انسان کا سراپا احتیاج ہونا" واضح فرمایا ہے کہ "انسان احتیاجات میں بھی سب سے بڑھا ہوا ہے۔" اُس کی یہ حالت اس بات کی شہادت ہے کہ وہ مخلوق ہے۔ کیونکہ اگر اس کا وجود خانہ زاد ہوتا تو مثلِ وجودِ حقیقی وہ بھی بے احتیاج ہوتا۔ اُس کو اپنی ذات کے قیام کے لئے زمین، پانی، ہوا، دھوپ کی حاجت ہوتی اور نہ کھانے پینے کی اور سانس لینے کے لئے

کھلی ہوا کی ضرورت پڑتی - اور مال و متاع، انواع و اقسام کی سواریوں وغیرہ لوازم احتیاجات کی اگر تفصیل کی جائے تو ضخیم کتاب بن جائے - یہ اس کا سراپا احتیاج ہونا اُس کی مخلوقیت کی واضح دلیل ہے۔

اس کے بعد بطور حاصلِ تقریر و نتیجۂ دلائل متقدمہ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے انسان کے مقصدِ زندگی کی تعیین فرمادی اور واضح کر دیا کہ سعادتمند وہ ہے جو بامقصد زندگی گذارتا ہے اور بدبخت وہ ہے جو مقصدِ زندگی کو پسِ پشت ڈالے ہوتے ہے پھر جو خلافِ مقصد کو مقصد قرار دیئے ہوئے ہے وہ اُس سے بھی فروتر، اور اس مفہوم کو ایک عمدہ مثال سے ذہن نشین کیا ہے - فرماتے ہیں :-

انسان کا اطاعتِ خداوندی سے محروم رہنا اُس کی کم نصیبی ہے گو اُس میں کتنے ہی کمالات ہوں۔

الحاصل مطلب اصلی اُس کی پیدائش سے یہ ہے کہ یہ خدا کے کام آئے اور کسی اور کام میں مشغول ہو ورنہ پھر یہ تو احتمال ہی نہیں کہ مطلب اصلی سے اعلیٰ کام اُس سے نکلے - ورنہ وہی مطلبِ اصلی ہوتا۔

واضح رہے کہ "خدا کے کام" سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ایسا مفہوم نہیں ہے، جو خادم اور مخدوم انسانوں کے درمیان محاورۂ کلام مستعمل ہے، مخدوم کو خادم کی جانب احتیاج ہوتی ہے اور ذاتِ حق اس سے بالاتر ہے کہ اُس کو کوئی ادنیٰ ترین احتیاج چھو بھی سکے - اس اشتباہ کا ازالہ آنے والی سطور میں حضرت ممدوح کے اس ارشاد سے ہو جائے گا کہ "اس فرماں برداری کا نتیجہ" الخ - حاصل یہ ہے کہ جب کام کی نسبت خدا کی طرف کی جاتی ہے تو اس سے مراد اس کی عبادت اور فرمانبرداری ہوتی ہے -

نیز "خدا کے کام" سے نماز روزہ وغیرہ میں محدود مفہوم بھی مراد نہیں ہے جو متعارف

عبادات ہیں۔ اس سے ایک عام مفہوم مراد لیا گیا ہے جس میں وہ بھی داخل ہیں اور اُن تمام احکام پر عمل کرنا بھی جن کے مجموعہ کو شریعت کہتے ہیں اور وہ بھی ایک قسم کی عبادت ہی ہے۔ آگے مطلب اصلی کے مفہوم اور اُس پر عمل کو ایک عمدہ مثال سے واضح فرماتے ہیں:۔

اس لئے اس وقت اُس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے فرض کیجئے کپڑا بنایا تھا پہننے کے لئے، مگر پہننے کے عوض جلا کر روٹی پکا لیجئے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات کپڑے کے حق میں از قسم کم نصیبی ہو گی۔ ایسے ہی انسان بھی اگر اُس مطلب اصلی سے محروم رہے جو اصلی غرض اُس کی پیدایش سے تھی تو اس کی کم نصیبی میں کیا کلام ہو گا۔

آگے اطاعتِ خداوندی کے مفاد پر کلام فرماتے ہیں جس کے ضمن میں "خدا کے کام" کی وہ تشریح بھی آگئی جو عرض کی جا چکی ہے۔

انسان کی فرمانبرداری سے انسان ہی کو فائدہ ہے نہ حق تعالےٰ کو	مگر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ کسی کا کسی بات میں محتاج نہیں، بلکہ سب اُسی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ بدلائل یہ بھی انشاء اللہ

ثابت ہوا چاہتا ہے۔ تو اس کا کام بجز اطاعت و فرمانبرداری اور کچھ نہ ہو گا۔ اور اس فرمانبرداری کا نتیجہ بجز نفع بنی آدم اور کچھ نہ ہو گا۔ یعنی جیسے مریض کے حق میں اطاعتِ طبیب اور اُس کی فرمانبرداری اُسی کے حق میں مفید ہے طبیب کے حق میں مفید نہیں۔ ایسے ہی خدا کی اطاعت بندے کے حق میں اُسی کی نسبت مفید ہو گی۔ خدا کی نسبت کچھ مفید نہ ہو گی (یعنی ذاتِ حق کو اس سے کچھ فائدہ نہ پہنچے گا) اور یہ بھی نہ ہو گا کہ کسی کے حق میں مفید نہ ہو۔ ورنہ پھر وہی بیہودہ کاری کا الزام لازم آئے گا۔

بہر حال بندہ اطاعتِ خدا کے لئے پیدا ہوا ہے اور اس اطاعت کا نفع اُسی کو ہے

اس لئے اطاعت خود بندے کے حق میں مطلب اصلی ہو گی۔

پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ خدا کے کام کو نماز روزے میں محدود نہ سمجھ لیا جائے۔ بلکہ اللہ کے تمام احکام پر عمل کرنا بھی اس کے مفہوم میں داخل ہے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد کہ اس اطاعت کا نفع بھی اسی کو پہنچتا ہے ایک عظیم صداقت ہے۔ اگر کسی جویائے حق کو احکام قرآنی پر تفکّر و تدبّر کی توفیق ہو جائے اور دنیا میں جس قدر مذاہب موجود ہیں اُن کی رسوم اور احکام کا مطالعہ بھی کرے تو اس پر یہ واضح ہو جائے گا کہ نوع انسانی کو حیاتِ طیبہ کی دولت بخشنے والا انظام کونسا ہے جو نہ صرف ایک قوم کے افراد میں خوش گوار روابط کا ضامن ہو، بلکہ قومی تفریقات کو مٹا کر تمام اولادِ آدم کو اونچ نیچ کی مصنوعی بلندی اور پستی سے ہٹا کر سب کو ایک سطح پر لا کر ایسا دستور عطا کر رہا ہو جس پر عمل پیرا ہونے سے پوری ارض مسکونہ امن کا گہوارہ اور نمونۂ جنت بن جائے۔ اس دستورِ الٰہی (قرآن) کو اول سے آخر تک پڑھ جائے اس میں شروع سے آخر تک آیات کے بارے میں ایسے معارف و حقائق بہت ہی نکھرے ہوئے پیرایہ میں ملیں گے جن کا کھوج نکالنا استدلالیوں کے "پائے چوبیں" کی دسترس سے باہر تھا اور ایسے احکام ملیں گے جو نوع انسانی کو "اسفل سافلین" سے نکال کر فلاحِ دارین کے بام عروج پر پہنچاتے ہیں۔ بار بار دنیا کی بے ثباتی اور اس کے تنعّمات کی گرویدگی سے بچتے رہنے کی ہدایات ملیں گی، جس پر اعتقاد و عمل کے بعد قوموں اور افراد کی باہمی آویزشیں ختم ہو سکتی ہیں، کہ سب کی جڑ اور بنیاد وہی رجحانِ عیاشی ہوتا ہے۔ یہ صدق و عدل اور ایک دوسرے کے ساتھ بہترین برتاؤ کے احکام (واذا حُیِّیتُم بتحیۃٍ الآیہ وغیرہ)، باہمی تعلقات میں جو خوشگواری پیدا کرتے ہیں ظاہر ہے کہ دنیاوی زندگی کو

اُخروی زندگی کا رنگ دینے والے ہیں۔ کسی کے بارے میں بدگمانی سے بچنے اور غیبت بہتان سے بچتے رہنے کی سخت تاکیدات، صفات ذمیمہ بغض و عناد، حسد، دروغ بیانی وغیرہ کی برائیاں، ایفائے عقود کا حکم، خُلفِ وعدہ سے بچنا اور ایفائے وعدہ کے احکام، دولت کی صحیح تقسیم کے اصول (نظامِ زکوٰۃ و صدقات وغیرہ) الغرض ہزاروں احکام اس دستورِ الٰہی میں موجود ہیں اور وہ سب کے سب بنی آدم ہی کے فائدے کے لئے ہیں، جن پر عمل کرنے کو "اللہ کا کام" کہا گیا ہے۔

اس کے بعد ہمارے جلیل القدر امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے معرفتِ حق کی ترغیب کے سلسلہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کے مشہور قول سے کہ مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اُس نے اپنے رب کو پہچان لیا ہے) ایک انوکھا استنباط پیش کرتے ہیں اور جو واقعۃً ایک حقیقتِ ثابتہ بھی ہے۔ فرماتے ہیں:-

اپنا پہچاننا خدا کے پہچاننے پر موقوف ہے

علاوہ بریں عقل ہر چیز کی حقیقت کے پہچاننے کے لئے بنائی گئی ہے اور قدرتِ بشری وغیرہ کو اس لئے بنایا ہے کہ حسبِ ہدایتِ عقل کام کیا کرے اور ظاہر ہے کہ سب میں اول لائقِ شناخت و علم خداوند عالم ہے۔ کیونکہ سب حقائق (یعنی حقیقتِ روحی، حقیقتِ ملکی، حقیقت انسانی وغیرہ) اُسی کے وجود سے ایسی طرح نمایاں ہوئی ہیں جیسے فرض کیجئے آفتاب سے دھوپ۔ چنانچہ انشاء اللہ واضح ہوا چاہتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دھوپ کی حقیقت اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ وہ ایک پرتوہ آفتاب ہے مگر چونکہ سب میں اول اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور اپنی حقیقت اُس کا ایک پرتوہ ٹھہرا تو بیشک اپنا پہچاننا اور علم، اُس کے پہچاننے اور اُس کے علم پر موقوف ہوگا۔

یوں سمجھ لیجئے کہ "دھوپ" جس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ آفتاب کا پرتوہ ہے اپنی اس حقیقت کو

اُسی وقت سمجھے گی جب کہ وہ پہلے یہ پہچان لیگی کہ آفتاب کیا ہے۔ اسی طرح انسان جس کا وجود ایک پرتوہ ہے وجودِ حقیقی تعالےٰ شانہٗ کا۔ جب تک یہ نہیں پہچان لے گا کہ میں وجودِ حقیقی کا پرتوہ ہوں (جس کو شیخ اکبر و مجددِ الف ثانی رحمہما اللہ اپنی اصطلاح میں لفظ "ظل" سے تعبیر کرتے ہیں) اُس وقت تک اس کو اپنی ذات کی معرفت حاصل نہ ہوگی۔ اور یہ معرفتِ نفس موقوف ہے "وجودِ حقیقی" کی معرفت پر۔ جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے گی، اپنی ظلیّت کا انکشاف ممکن نہ ہو سکے گا۔ جب اپنی ظلیت منکشف ہوگئی تو کہا جائیگا کہ معرفتِ نفس حاصل ہوگئی۔

من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ کا صحیح مفہوم

اب معروضہ بالا قول من عَرَفَ نفسَہٗ فقد عَرَفَ ربَّہٗ کے مفہوم پر غور کیجئے۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ جس شخص کے حق میں عَرَفَ نفسَہٗ کا یقین کیا جائے گا اُس کے بارے میں فقد عَرَفَ رَبَّہٗ تسلیم شدہ حقیقت ہوگی۔ ہم نے مندرجہ بالا پیرا میں قوسین کے درمیان اس قول کے ترجمہ میں اس مفہوم کو ملحوظ رکھا ہے۔

الحاصل حضرت قدس اللہ سرہٗ کا یہ قول کہ اپنا پہچاننا خدا کے پہچاننے پر موقوف ہے، قول من عرف نفسہ فقد عرف ربہٗ سے متعارض نہیں، بلکہ اس کی بہترین تشریح و تفسیر ہے۔

معرفتِ الٰہی کی تقسیم دو طریقوں پر کی جاسکتی ہے۔ ایک معرفتِ ذات بحت یعنی معرفتِ ذات صرف بغیر ملاحظۂ صفات۔ دوسرا معرفتِ ذات بتوسط صفات۔ پہلی صورت یعنی ذات حق کی کُنہ و ماہیت کا ادراک علی وجہ الکمال مخلوق کے احاطۂ قدرت سے باہر ہے اسی لئے بندوں کو اس کا مکلف نہیں بنایا گیا۔ سبحٰنک ما عرفناک حق معرفتک اسی موقف پر فرمایا گیا ہے۔ اسی کے بارے میں سعدی علیہ الرحمہ نے بھی اس عنوان سے اعترافِ عجز کیا ہے ؎

تواں در بلاغت بسحباں رسید	نہ در کنہ بیچون سبحاں رسید
چہ شبہا نشستم دریں سیر گم	کہ حیرت گرفت آستینم کہ قم
دریں ورطہ کشتی فروشد ہزار	کہ پیدا نہ شد تختۂ برکنار

رہی معرفتِ ذات من وجہ جس کو بالاجمال بھی کہہ سکتے ہیں اس کا حصول بتوسّط صفاتِ حق ممکن ہے بلکہ واقع، اور ہر انسان کو اسی کا مکلّف بھی بنایا گیا ہے۔ اور معرفتِ نفس کے لئے معرفتِ ذات کا یہ مرتبہ کافی ہے۔

جب بندے کو یہ توفیق ملتی ہے کہ وہ مظاہر کائنات میں تفکّر و تدبّر کرتے ہوئے بچشمِ بصیرت صفاتِ حق کا ادراک کرے تو ازراہِ تقابل اپنے نفس کی صفات کا کا ادراک بھی اس کو ہوگا۔ مثلاً کروڑوں اربوں میل پھیلی ہوئی فضا پر جب اس کی نظر پہنچے گی اور اُن پُر عظمت اجسام کا مطالعہ کرے گا جن کے مقابلہ پر اُس کو اپنا پورا کرۂ ارض ایسا محسوس ہوگا جیسی ایک بے قدر کنکر پوری زمین کے مقابلہ پر، اور اس کے بعد اُس ربّ العالمین کی عظمت اور شان پر نظر کرے گا جو ان سب کا خالق اور مالک اور اُن کو سنبھالنے والا اور اپنے منشاء کے مطابق اُن کو چلانے والا ہے تو اس کو اپنی ہستی ایک ذرۂ بے مقدار سے بھی حقیر تر محسوس ہوگی۔ اس حالت میں بے اختیار اُس کی زبان پر یہ کلمہ جاری ہو جائے گا سُبحَانَ رَبِّیَ العظیم۔ اسی پر دیگر ادراکات کو قیاس کر لیا جائے۔ اسی کے پیشِ نظر جو نتیجہ نکلتا ہے ہمارے امام رحمہ اللہ اُس کو بعنوان ذیل پیش کرتے ہیں۔

اطاعت خداوندی انسان کے لئے مقتضائے طبعی ہے

مگر خدا کی معرفت میں کم سے کم یہ تو ضرور ہی ہوگا کہ اس کو غنی اور بے پروا اور اپنے آپ کو اس کا محتاج سمجھے۔

مگر یہ بات ہو گی تو بالضرور اس کی اطاعت اور فرمانبرداری ایک طبعی بات اور مقتضائے دلی ہو گا۔

اس کے بعد حضرت ممدوحؒ ایک اشکال کے دفع کی جانب ایما فرماتے ہیں جو اس تقریر کے بعد دماغ کو خلجان میں مبتلا کرے گا کہ اس کا نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ انسان اپنے معاشی کاروبار اور ضروریاتِ زندگی سے معطّل ہو کر رہ جائے اور کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ بقول حافظ شیرازی۔

مصلحت دیدِ من آن ست کہ یاراں ہمہ کار　　بگذارند و خمِ طُرّۂ یارے گیرند

اس کا حل کس سادگی سے فرمایا جا رہا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:۔

اور سوا اس کے جو کام ایسا ہو کہ خدا کی اطاعت اُس پر ایسی طرح موقوف ہو جیسے روٹی کا پکنا مثلاً آگ، لکڑی، توے، کونڈے وغیرہ پر، تو وہ اطاعت ہی کے حساب میں شمار کیا جائے گا اور مثل اشیائے مذکورہ جو کھانے کے حساب میں شمار کی جاتی ہیں، اس کام کو اطاعتِ خدا کے حساب سے خارج نہ کر سکیں گے۔

مطلب یہ کہ معاشی کاروبار و دیگر ضروریاتِ زندگی سب اطاعتِ خدا کے حساب میں داخل ہیں۔ اسی طرح محتاجوں کی دستگیری، غرباء کی خدمت، ملک و ملت کا تحفظ، اہل و عیال کے حقوق کی ادائگی، بلکہ اپنی ذات کو حسبِ ضرورت آرام پہنچانا تاکہ وہ اپنے اصل کارِ اطاعت کے لئے قوت حاصل کرلے، جس کے بارے میں سرکارِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بھی یہ ہدایت نافذ ہو چکی ہے، انّ لنفسک علیک حقاً یہ سب اطاعتِ خدا کے حساب میں داخل ہیں۔ ضروریات میں قطعاً کوئی تنگی نہیں۔ تنگی اگر ہے تو وہ صرف لغویات اور بیہودگیوں اور انواع

عیاشیوں میں مبتلا ہونے میں ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :۔

اور سوا اس کے اور جو کام ہوگا وہ سب اس کارخانہ سے علیحدہ سمجھا جائیگا اور اس لئے بوجہِ فوتِ مقصودِ مذکور وہ کام آدمی کے حق میں از قسمِ کم نصیبی اور بدبختی شمار کیا جائیگا۔

اس حقیقت کو ثابت کرنے کے بعد کہ پیدائش انسان کا مقصد اطاعت الٰہی ہے اور ہر شخص کے لئے ضروری ہے کہ اس کو مقصد زندگی قرار دے۔ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس مقصد کے حصول کی صرف ایک راہ ہے جو صراط مستقیم ہے جس کو اختیار کئے بغیر منزل مقصود پہ پہنچنا ممکن نہیں۔ مگر پہلے بطور تمہید معروضہ بالا کم نصیبی اور بدبختی کا سبب متعین کرنے کے بعد اس حقیقت کو مدلّل طور پر واضح کریں گے کہ مومنِ فاسق کو آخر کار عذاب سے نجات مل جائیگی، مگر کافر کو کبھی اس سے چھٹکارا میسّر نہ ہوگا اگرچہ وہ عابد و زاہد ہو۔ اور یہ کہ دین محمدی کے سوا اور کوئی مذہب صحیح نہیں ہے۔ فرماتے ہیں :۔

گمراہی کے دو سبب ہیں غلطی اور غلبۂ خواہش

مگر اس بدبختی کا سبب . . . . کبھی غلطی ہوتی ہے۔ کبھی غلبۂ خواہش۔ تو میرے ذمہ بوجہ خیر خواہی جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے لازم ہے کہ غلطی والوں کو غلطی سے آگاہ کروں۔ اور مغلوبانِ خواہش کو اپنا شریکِ مرض سمجھکر فضائل آخرت سمجھاؤں، اور اُن سے خود اس ترغیب کا امیدوار ہوں۔ مگر چونکہ غلط کار لوگ بمنزلہ اُس مسافر کے ہیں جو شہرِ مطلوب کی سڑک کو بوجہ غلطی چھوڑ کر کسی اور راہ کو ہولے۔ اور مغلوبانِ خواہش ایسے ہیں جیسے فرض کیجئے شہرِ مطلوب کی سڑک پر جاتے ہیں پر بادِ مخالف قدم بدشواری اُٹھانے دیتی ہے۔ اس لئے غلطی والوں کے حال پر زیادہ افسوس چاہیئے۔

گمراہوں کی ناکامی اور مغلوبانِ خواہش کی کامیابی کی توضیح بذریعہ مثال

کیونکہ جیسے اُس مسافر کی

کامیابی کی کوئی صورت نہیں جو شہر مطلوب کی سڑک کو چھوڑ کر کسی اور سڑک پر ہو لیا ہے۔ اگرچہ کیسا ہی تیز رفتار کیوں نہ ہو۔ ایسے ہی اُن صاحبوں کی کامیابی کی کوئی صورت نہیں جو بوجہ غلطی راہِ مستقیم خدا کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر ہو لئے ہیں، اگرچہ وہ کیسے ہی عابد، زاہد کیوں نہ ہوں۔

البتہ وہ لوگ جو اُسی راہ کو جاتے ہیں جو خدا تک جاتی ہے، پر ہوا و ہوس کے دھکّے بدشواری چلنے دیتے ہیں، وہ گو بدشواری پہنچیں پر ایک نہ ایک روز گرتے پڑتے، گرم و سردِ زمانہ چکھتے چکھاتے شہرِ مطلوب یعنی جنت میں پہنچ رہیں گے۔ گو اثنائے راہ میں نزع اور عذاب کی تکالیف گوناگوں اُن کو بھگتنی پڑیں۔ اور اُن کا ایسا حال ہو، جیسا فرض کیجئے مسافر مشار الیہ بادِ مخالف کے جھونکوں اور دھکّوں کے باعث گر پڑ کر چوٹیں کھائے اور سلامت نہ جائے۔

نجات دین محمدی میں منحصر ہے | اس لئے بنظر خیر خواہی یہ گذارش ہے کہ سوائے دینِ محمدی کوئی مذہب ایسا نہیں، جس میں عقائد کی غلطیاں باعث ترک رہگذارِ اصلی جس کو صراطِ مستقیم کہئے نہ ہوئی ہوں۔ تعصب مذہبی کو چھوڑ کر اگر اور صاحب (یعنی غیر مسلم صاحبان) غور فرمائیں گے تو سب کے سب اسی دین کو اپنے مطلوبِ اصلی کا راستہ سمجھیں گے۔ ہاں جن کو فکرِ آخرت ہی نہ ہوگا، اور اُس جنّت کی طلب ہی اُن کے دل میں نہ ہوگی جو بمنزلہ شہرِ مطلوب، مقصودِ ہر عام و خاص ہے تو وہ صاحب بیشک بمقابلہ خیر خواہیِ کمترین الٹے اُلٹے درپئے تردیدِ حق ہوں گے اور خود اپنے ہاتھوں اپنے پاؤں کاٹ لینگے۔

عقیدے کی حقیقت | اس مختصر مگر ضروری تمہید کے بعد اب اصل مقصد کی طرف رجوع فرمایا جارہا ہے۔ اس تمہید کے آخری پیرا کے پیشِ نظر یہ گذارش ہے کہ عقیدے کا

اطلاق ہر ایسے نظری امر پر ہوتا ہے جو قلب میں راسخ ہو جائے اور اس کا رسوخ یقین کے اس مرتبہ میں پہنچ جائے کہ اس میں کسی شک وشبہہ کی آمیزش نہ رہے۔

عقیدے کے ثبوت کا سبب کبھی دلائل عقلیہ ہوتے ہیں جیسے اثر کے مشاہدے سے مؤثر کے وجود پر استدلال، پھر ایسے آثار کے پیہم اور بار بار کے مشاہدات سے قلب پر اس کا ماننا واجب ہو جاتا ہے اور وہ اس مرتبہ میں آجاتا ہے جیسے دو باچاؤ کی زوجیت۔ اب یہ ثبوت عقیدے کے نام سے موسوم ہو جاتا ہے اور کبھی ایسے صادق القول شخص سے سننا جس کے صدق پر قلب سلیم اس درجہ مطمئن ہو چکا ہو کہ اس میں کسی شک وشبہہ کی گنجائش نہ رہے، اس بنا پر کہ اس کے صدق پر بہت سے شواہد مجتمع ہو چکے ہیں اس لئے یہ "عقیدہ" بن چکا ہے تو ایسے شخص سے سننا بھی دلیل اور حجت ہوگا۔ بشرطیکہ کوئی دلیل عقلی اُس کے معارض نہ ہو۔ عقیدے کے حق میں یہ دونوں صورتیں معتبر ہیں۔

لیکن ایک تصور کبھی اس طرح بھی قلب میں راسخ ہو جاتا ہے کہ اس کے ثبوت کی بنا کسی واضح دلیل کے بجائے، رسمیات کے بار بار کے مشاہدے پر ہوتی ہے اور پھر وہ قلب کے ساتھ پیوست ہو کر عقیدہ بن جاتا ہے۔

اور کبھی ایسے لوگوں کے اقوال یا افعال پر ہوتی ہے جن سے سننے والے یا دیکھنے والے کو طبعاً حُسنِ ظن ہوتا ہے اور یہ حُسنِ ظن کسی دلیل کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ بعض طبعی اسباب پر مبنی ہوتا ہے، جیسے ماں باپ یا اپنے دیگر بزرگوں سے وابستگی ہوتی ہے، ولو کان آباؤہم لایعقلون شیئًا ولا یہتدون ○ ان سے سُنی ہوئی بات یا اُن کا کوئی فعل مشاہدے میں آتا رہا اور قلب میں جاگزیں ہو کر عقیدہ بن گیا۔

یہ تقلیدی عقیدے بالعموم گمراہی کے سبب بنتے رہے ہیں۔ اس لئے قرآن نے اپنے مخاطبین سے بار بار مؤثر اسالیب کے ساتھ تفکر و تدبر کا مطالبہ کیا ہے۔ مؤمنین کی مدح میں بھی ایک خاص اسلوب کے ساتھ ارشاد فرمایا گیا ہے، وَاِذَا ذُكِّرُوْا بِاٰيٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوْا عَلَيْهَا صُمًّا وَّعُمْيَانًا ۝ یہی وجہ ہے کہ بعض اکابر نے ایمان تقلیدی کو غیر معتبر شمار کیا ہے اور حضرتِ مجددِ الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں یہ توسّع فرمایا ہے کہ دلیل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ منطقی مقدمات ہی سے مستفاد ہو، جو شخص انبیاء علیہم السلام سے جن کے صدق پر معجزات کی شہادت قائم ہو چکی ہے، سُنکر اللہ کی وحدانیت پر ایمان لے آیا، تو یہ ایمان بھی ایک دلیل پر ہی مبنی ہوگا، تقلیدی نہیں ہوگا۔

الغرض ان معارف توحید و رسالت پر جن کو حضرت قدس اللہ سرہٗ دو حصوں میں تقسیم فرما کر کلام کر رہے ہیں، جن کو "رکن اول" اور "رکن دوم" سے معنوَن کیا گیا ہے، مسلمانوں کو بھی پوری توجہ دے کر ان کو سمجھنا ضروری ہے۔ تاکہ ایمانِ حقیقی کی دولت سے مشرف ہوں اور منشأ خداوندی کے مطابق تصدیق بالقلب سے ترقی کر کے تصدیق بالنفس کے مطلوب مقام پر فائز ہوں جس کا اس آیت میں مطالبہ فرمایا گیا ہے يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ الآیہ۔ اب اٰمنوا باللہ اور اٰمنوا برسولہ دونوں اہم اجزائے اسلام پر کلام شروع ہوتا ہے:۔

رکنِ اول

خیر ہر چہ باد اباد، عاقل کو اہل عقل سے امیدِ تسلیم حق ہی چاہیئے۔ اس لئے یہ گذارش ہے کہ

اس دین (یعنی اسلام) کے اصول نہایت پاکیزہ ہیں۔ دو باتوں پر اس مذہب کی بنا ہے ایک توحید جو خلاصۂ لا إلٰه الا الله ہے۔ دوسری رسالت جو خلاصۂ محمدؐ رسول الله ہے۔ سوا ان کے اور جو کچھ (اسلام میں) ہے انھیں دو باتوں کی تفریع و تمہید ہے۔ اول رُکنِ اوّل کی توضیح کرتا ہوں، بعد ازاں رُکنِ ثانی کو بیان کرونگا۔

وجودِ باری تعالیٰ | اے حاضرینِ جلسہ! سنو، اور غیر حاضروں کو سناؤ کہ ہمارا تمہارا وجود پائدار نہیں، نہ ازل سے ہے، نہ ابد تک رہتا ہے۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ ہم پردۂ عدم میں مستور تھے۔

یہ محاورے کا کلام ہے، ذہن انسانی عدم کا تصوّر بھی وجودی اشیاء کی طرح کر کے اس کو محکوم علیہ بنالیتا اور اس کے گرد متعلقاتِ وجود کو جمع کرلیتا ہے۔

اور پھر اسی طرح ایک زمانہ آنے والا ہے جس میں ہمارا نام و نشان صفحۂ ہستی سے مٹ جائیگا یہ جود و ہستی کا زوال و انفصال بآواز بلند کہتا ہے کہ ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد نہیں، مستعار ہے۔ یعنی مثلِ نورِ زمین و گرمیِ آب ہے مثل نورِ آفتاب و حرارتِ آتش نہیں۔ مگر جیسے زمین کا نور اور آبِ گرم کی گرمی، آفتاب اور آگ کا فیض اور اس کی عطاء ہے، ایسے ہی ہمارا وجود بھی کسی ایسے کا فیض و عطا ہوگا، جس کا وجود خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو۔ جیسے آفتاب اور آگ پر نور اور گرمی کا قصّہ ختم ہو جاتا ہے۔ یوں نہیں کہہ سکتے کہ عالم اسباب میں آفتاب اور آگ سے اوپر کوئی اور ہے جس کے فیض سے وہ (زمین) منور اور یہ (پانی) گرم ہے۔ ایسے ہی ہمارا وجود جس کا فیض ہوگا اُس پر وجود کا قصّہ ختم ہو جاوے گا۔ یہ نہ ہوگا کہ اُس کا وجود کسی اور کا فیض ہو۔ ہم اسی کو "خدا" اور "الله" اور "مالک المُلک" کہتے ہیں۔

خدا کا وجود اُس کی ذات سے کبھی جُدا نہیں ہوتا | مگر جب اُس کا وجود اُسی کا ہے، کسی اور کا

دیا ہوا نہیں تو بے شک اُس کا وجود اُس کے ساتھ ایسی طرح لازم و ملازم رہے گا جیسے آفتاب کے ساتھ نور اور آگ کے ساتھ گرمی - یہ نہیں ہوسکتا کہ آگ ہو اور گرمی نہ ہو اور آفتاب ہو اور نور نہ ہو۔

خدا کا وجود عینِ ذات ہے | ایسے ہی یہ بھی نہ ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اُس کا وجود نہ ہو۔ بلکہ یہ خیال ہی غلط ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اس کا وجود نہ ہو۔ اس لئے کہ خدا کی ذات کا "ہونا" بے وجود متصور نہیں ہوتا۔ اس وجود اور موجودیت ہی کو تو خدا کہتے ہیں، اور اس لئے اُس کی ذات اور اُس کے وجود میں ایسی نسبت ہوگی جیسے دو میں اور اُس کی زوجیت یعنی جُفت ہونے میں۔ جیسے زوجیت دو سے کسی حالت میں اور کسی وقت میں، ذہن میں، نہ خارج میں جُدی نہیں ہوسکتی، ایسے ہی خدا کی ہستی (موجودیت) اُس کی ذات سے جُدی نہیں ہوسکتی۔

اس مثال میں بادی النظر میں ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ زوجیت و فردیت صفات اعداد میں سے ہیں، ایک شے جب تنہا ہو تو فرد یعنی طاق ہوگی اور جب اُس کے ساتھ دوسری شے مل جائے تو اس کی صفتِ فردیت اس سے منفک اور جدا ہو جاتی ہے۔ اب وہ زوجیت کے ساتھ موصوف ہو جاتی ہے۔ اور یہاں کبھی جدا نہ ہوسکنے کا دعویٰ کیا جا رہا ہے۔ اس لئے یہ مثال ممثل لہٗ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

خلاصۂ جواب یہ ہے کہ زوجیت اور فردیت کا اطلاق اور انفکاک معدودات سے تعلق رکھتا ہے، اعداد میں ایسا نہیں ہوسکتا۔ اس لئے مثال اور ممثل لہٗ میں پوری مطابقت ہے۔ فرماتے ہیں:۔

کیونکہ جیسے عدد دوؔ کی زوجیت ایسی نہیں جیسی اُس کے معدود کی یعنی اُس شے کی جس کو

دو" کہتے ہیں (کہ اس کے ساتھ ملتی بھی ہے اور اُس سے جدا بھی ہو جاتی ہے) ایسے ہی خدا کی ہستی اور اُس کا وجود ایسا نہیں جیسا اُس کی مخلوقات کا وجود۔ غرض معدودات کی زوجیت اور مخلوقات کا وجود، دونوں کے دونوں مستعار اور قابلِ زوال ہیں۔ پر عددِ دو کی زوجیت اور خدا کی ہستی اور اُس کا وجودِ اصلی دائم اور قائم ہے۔ ممکن نہیں جو اُس سے جدا ہو جائے۔

اب ایک اور اشکال کا جواب دیتے ہیں جو مذکور بالا تقریر کے اس جملہ سے کہ" جیسے آفتاب اور آگ پر نور اور گرمی کا قصہ ختم ہو جاتا ہے" پیدا ہوتا ہے۔ کہ اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ نورِ شمس کی اور حرارت نار کی صفات اصلیہ میں سے ہیں، اُن سے منفک اور جدا نہیں ہو سکتیں۔ حالانکہ ہم کسوف کے وقت نور کو جِرمِ شمس سے، اور بجھنے کے وقت حرارت کو انگاروں سے جُدا ہوتے دیکھتے ہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نور اور حرارت شمس اور نار کی صفات اصلیہ میں سے نہیں ہیں۔ جب کہ اُن سے منفک اور جدا بھی ہو جاتی ہیں۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں:-

آفتاب اور آگ کے نور و حرارت کی صفتِ اصلیہ ہونے پر اشکال کا جواب

رہا آفتاب کا کسوف اور آگ کا بجھ جانا یا آفتاب و آگ کا معدوم ہو سکنا ہمارے دعوے کے مخالف نہیں کیونکہ سورج گہن میں تو سورج کا نور ایسی طرح اوٹ میں آجاتا ہے، جیسے چراغ دیوار کی اوٹ میں سارا یا آدھا یا تہائی آجائے۔ الغرض اُس کا نور اُس سے زائل نہیں ہوتا، چھپ جاتا ہے۔ اور آتشِ چراغ کے بجھنے کے وقت اُس کا نور اُس سے جُدا نہیں ہوتا۔ بلکہ آگ معدوم ہو جاتی ہے اور اُس کی گرمی اور نور بھی اُسی کے ساتھ عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جُدائی اور بے وفائی نہیں بلکہ نہایت ہی درجہ کی معیت اور ساتھ ہے۔

یہاں ایک خلش پیدا ہوتی ہے کہ حرارت اور نور کے عدم میں چلے جانے کے یہ معنے ہوئے کہ وجود عدم کے ساتھ جمع ہو گیا کیونکہ حرارت اور نور دونوں چیزیں وجودی ہیں۔ اور وجود و عدم نقیضین ہیں اور اجتماع نقیضین محال ہے۔ نیز "عدم میں کسی شے کا جانا" عقلاً قابلِ تسلیم نہیں۔ عدم کے لئے یہاں ظرفیت کا اثبات خلافِ عقل ہے، کہ ظرفیت وجود کی صفات میں سے ہے۔ عدم کے معنے ہی کچھ نہ ہونا ہیں۔ اس کی کوئی معیّن اور مشخص سرحد نہیں ہو سکتی جس میں کسی شے کے داخل ہونے کا تصوّر کیا جائے۔

عدم کے محکوم علیہ ہونے کی تشریح

جواب یہ ہے کہ بیشک "عدم" اپنے معنے کے لحاظ سے احکام وجود کی صلاحیت نہیں رکھتا، لیکن اس کے آثار خارج میں موجود ہوتے ہیں، جو وجود کی طرح محکوم بھی بنتے ہیں اور مخصوص و معین نام بھی رکھتے ہیں، مثلاً عدمِ نور کا نام "سایہ اور ظل" ہے جو محکوم علیہ بھی ہے۔ الم تر الیٰ ربک کیف مدّ الظلّ ولو شاء لجعلہ ساکنا اور جب کہ یہ روشنی اور نور کے درمیان گھرا ہوا ہو تو اس پر مثلث، مربّع، مخمّس وغیرہ صفات کا اطلاق بھی درست ہے۔ رات کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ نورِ شمس کے عدم کا ایک اثر ہے جو خارج میں موجود ہوتا ہے اور جس کو "رات اور لیل" وغیرہ ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، جس سے بہت سے احکام متعلق ہیں۔ اور چونکہ اس کا ظہور حق تعالےٰ نے اسباب کے ساتھ اسی طرح وابستہ کیا ہے جس طرح دیگر مخلوقات کے ظہور کی وابستگی اسباب کے ساتھ مشاہدہ کی جاتی ہے۔ مثلاً تخلیق کے اسباب اجتماعِ زوجین، نطفہ میں استقرار کی صلاحیت، رحم کا اس کے لئے صالح ہونا اور پھر اس پر دیگر تصریفات کے بعد جیتے جاگتے انسان

کو وجود انسان سے باہر نکالنا۔ اسی طرح ظہور لیل کو بھی اسباب کے ساتھ وابستہ فرمایا گیا ہے۔ مثلاً زمین میں یہ خاصیت پیدا کی ہے کہ وہ آفتاب کی شعاعوں کو روک لے اگر اس کا جسم شیشہ کی طرح شفاف ہوتا تو لیل کا ظہور کبھی نہ ہو سکتا، آفتاب کی شعاعوں میں اسی علیم و حکیم نے یہ خاصیت پیدا کی کہ وہ ایکسریز کی شعاعوں کی طرح زمین کے جسم کے پار نہ ہو جائیں، وغیر ذلک۔ تو دیگر مخلوقات کی طرح اس کا ظہور بھی ہو جاتا ہے، اسی لئے جس طرح انسان پر "خلق" کا اطلاق صحیح ہے خلق الانسان علّمہ البیان وغیرہ، لیل پر بھی "خلق" کا اطلاق صحیح ہے جیساکہ فرمایا گیا ہے خلق الّیل و النہار والشمس والقمر کل فی فلکٍ یسبحون ٥ (الانبیاء) اور موت پر خلق کے اطلاق کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے جو کہ آیتِ خلق الموتَ والحیوٰۃ لیبلوکم ایکم احسنُ عملاً (الملک) میں مذکور ہے۔ الحاصل جس طرح وجود ممکنات مخلوق ہے آثار عدم بھی مخلوق ہوتے ہیں جن پر خلق کا اطلاق بھی درست ہے اور ان کے لئے وجودی اسمار کی تجویز بھی اسی بنار پر متعارف ہے۔ جیساکہ عدم بصر کو اندھاپن اور عدم سمع کو بہراپن اور عدم علم کو جہل وغیرہ کہا جاتا ہے۔

الغرض ذہن باعتبارِ آثار مذکورہ عدم کا تصوّر وجودی اشیار کی طرح کر لیتا ہے اور اسی تعلق سے "عدم میں چلے جانا" وغیرہ محاورات اسلوب کلام میں داخل ہو گئے۔

آگے حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اختصار کے ساتھ اس کلام کا مفہوم واضح فرما دیا ہے جس سے اجتماعِ نقیضین والا شبہہ زائل ہو جائے۔ فرماتے ہیں:۔

ہاں اتنا فرق ہے کہ یہ معیت اور ہمراہی وجود میں متصوّر نہیں۔ کیونکہ وجود کسی شے کے ساتھ اس کے عدم میں نہیں جا سکتا۔ یہ بات جب ہی متصوّر ہے کہ وجود اس سے الگ ہو جائے۔

یعنی جب آتشِ چراغ سے اُس کا وجود (بجھ کر) الگ ہو گیا تو حرارت بھی باقی نہ رہی اور نور بھی معدوم ہو گیا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آتشِ چراغ کا وجود باقی رہے مع عدم حرارت و عدم نور، یا حرارت و نور کا وجود باقی رہے عدم آتش کے ساتھ۔ حاصل یہ کہ یہ اجتماع جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، اعدام کا اجتماع ہے، وجود اور عدم کا اجتماع نہیں۔

اس لئے وہ خداوند عالم بایں وجہ کہ اس کا وجود اصلی ہے قابل زوال نہیں اور سب کا وجود اُس کا فیض ہے۔ ازلی بھی ہو گا اور ابدی بھی ہو گا۔ نہ کبھی وہ معدوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہو گا۔

تو اصلِ وجود آمدی از نخست　　دگر ہر چہ موجود شد فرع تست　　(نظامیؒ)

اور اسی سبب سے یہ بھی ماننا ضرور ہو گا کہ وہ خدا اپنی ہستی میں کسی کا محتاج نہیں۔ اور سب اپنی ہستی (اور تمام صفات) میں اُس کے محتاج ہیں۔

نیاوردم از خانہ چیزے نخست　　تو دادی ہمہ چیز من چیز تست　　(نظامیؒ)

اس لئے اُس کا جلال ازلی اور ابدی ہے اور سوا اس کے سب کی عاجزی اور بیچارگی اصلی اور ذاتی۔

اس تقریر سے تو فقط اتنی بات ثابت ہوئی کہ وجود ہمارا خانہ زاد نہیں، اُس خدا کا پرتوہ ہے جو اپنے وجود میں مستغنی ہے۔ پر اب اُس کی وحدت کی بات بھی سننی چاہئے۔

اثباتِ وحدت دیکھئے جیسے متعدد روشندانوں کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں، پر نور ایک ہی سا ہوتا ہے۔ اور پھر وہ شکلیں بذاتِ خود باہم بھی متمیز ہوتی ہیں۔ اور اُس نور سے بھی متمیز ہوتی ہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس وہ نور بھی بذات خود ہر شکل سے ممتاز و متمیز ہوتا ہے۔

اسی طرح جس چیز کو دیکھئے اُس کی ایک جُدی حقیقت ہے گو وجود ایک ہی سا ہے،

اور پھر ہر حقیقت بذات خود دوسری حقیقت سے بھی متمیز اور وجود مشترک سے بھی متمیز ہے۔ علیٰ ہذا القیاس وجود بھی بذاتِ خود ہر حقیقت سے ممتاز و متمیز ہے۔ اور اس لئے جیسے روشندانوں کی دھوپوں میں دو دو بائیں ہیں ایک نور ایک شکل، پر خود نور میں دو چیزیں نہیں۔ ایسے ہی مخلوقات میں تو دو دو چیزیں ہیں ایک وجود اور ایک ان کی حقیقت، پر اُس وجود میں دو چیزیں نہ ہونگی۔ اس لئے اس موجود اصلی میں جس کی نسبت وجود مذکو فیض ہے کیونکر دوئی ہو سکتی ہے۔

نور کی مثال کے بعد گرمی اور سردی کی مثال دیتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ گرمی خواہ اپنے اصلی مخرج میں پائی جائے تو مثلاً اس کو گرم آگ کہا جائے گا اور خواہ ایسی چیزوں میں پائی جائے جو خود اپنی ذات سے گرم نہیں مگر آگ کی مجاورت سے گرم کی گئی ہیں، جیسے پانی تو اس کو "گرم پانی" کہا جائے گا۔ ایسے ہی سردی خواہ اپنے مخرج اصلی میں پائی جائے تو مثلاً اس کو ٹھنڈا برف کہا جائے گا۔ اور اگر اس کی مجاورت سے مثلاً پانی کو ٹھنڈا کیا گیا ہے تو "ٹھنڈا پانی" کہا جائے گا۔ اور ان کی حد اور تعریف میں سے گرمی اور سردی کو خارج نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے افراد کی ماہیت کا جزء بن رہی ہے۔ یعنی صرف "پانی" کہدینے سے اُن کی حقیقت واضح نہیں ہوتی، مگر اس کے باوجود گرمی اور سردی کی وحدت علی حالہا ہے۔ اُن میں کوئی چیز ایسی نہیں شامل نہیں ہو جاتی جو اُن میں دوئی پیدا کر دے۔ فرماتے ہیں:-

کیونکہ جیسے گرمی، (بالاصالت) گرم چیز (مثلاً آگ) اور (بالاصالت) غیر گرم چیز (مثلاً پانی جس کو آگ سے گرم کیا گیا ہو) سے، اور سردی، (بالاصالت) سرد چیز (مثلاً برف) اور غیر سرد چیز (مثلاً پانی جس کو برف سے سرد کیا گیا ہو) سے (یعنی ان کی ماہیت سے) نہیں نکل سکتی، اور

اس لئے (یعنی ان صورتوں میں) گرمی اور سردی کے مخرج اصلی میں ایسی دوئی کی گنجائش نہیں جو مخالف وحدتِ گرمی و سردی ہو۔ ایسے ہی وجود بھی موجودِ اصلی اور غیر موجود اصلی سے نہیں نکل سکتا۔ اور اس لئے اُس کے مخرج، یعنی اس وجودِ اصلی میں وجود کی وحدت کی مخالف کوئی دوئی نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات تو واضح ہوگئی کہ وجود میں دوئی کی گنجائش نہیں ہے مگر ایک احتمال باقی رہ گیا کہ خود وجود میں ہی اجزاءِ ترکیبی موجود ہوں، اب اس احتمال کا رد کرتے ہیں :۔

بساطۃ الوجود اور ظاہر ہے کہ وجود میں کسی قسم کی ترکیب نہیں۔ کیونکہ جیسے مرکب کا انتہاء آخر کار ایسے اجزاء پر ہو جاتا ہے جن میں کچھ ترکیب نہ ہو، ایسے ہی ہر چیز کا انتہا وجود پر ہے۔ وجود سے آگے اور کوئی جز نہیں نکل سکتا۔

اثباتِ وحدت، وحدت اور وحدانیت کا فرق اس تقریر سے تو موجود اصلی یعنی خدا کی ذات میں وحدت ثابت ہوئی جس کا حاصل یہ نکلا کہ خدا کی ذات میں ترکیب نہیں۔ اب اُس کی وحدانیت کی بات بھی سنئے جس کا ماحصل یہ ہوا کہ دوسرا اُس کا ثانی بھی کوئی نہیں۔

واحد حقیقی کے معنے جاننا چاہئے کہ اللہ جل شانہ، واحد حقیقی ہے، واحد عددی نہیں۔

واحد حقیقی میں تجزّی اور تبعیض نہیں ہوتی۔ یعنی وہ چند اجزاء سے مرکب نہیں ہوتا۔ اس میں ترکیب محالات میں سے ہے جس کو "وحدت" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تبعیض کے معنی ہیں کسی کل کا جزو بننا۔ اور واحد عددی میں ترکیب ہوتی ہے اور تبعیض بھی۔ اس کا نصف، ثُلث، رُبع الخ مالانہایت عقل جائز رکھتی ہے کہ اس کو دو نصف

یا تین اثلاث یا چار ارباع کا مجموعہ کہا جائے۔ اس لئے جملہ اعداد کے ساتھ اس کو ایک نسبتِ خاص ہوتی ہے۔ مثلاً دو کے ساتھ نصف کی اور تین کے ساتھ ثُلث کی اور چار کے ساتھ رُبع کی الخ نسبت ہوتی ہے۔ واحد عددی تمام اعداد میں جاری و ساری ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کو دو دفعہ اعتبار کیجئے دو بن جائے گا اور تین دفعہ اعتبار کیجئے تین بن جائے گا اور چار دفعہ سے چار۔ وغیرہ۔ یہ تبعیض کی صورت ہے۔ یہ سب حدوث کی صورتیں ہیں۔ واحد حقیقی ان سب سے منزہ اور بالاتر ہے۔

واحد عددی ظروف ازمنہ و امکنہ میں سمانے والا اور مقید ہوتا ہے اور واحد حقیقی مطلق ہوتا ہے یعنی وہ ان کے احاطہ میں نہیں آتا بلکہ وہ خود جملہ امکنہ و ازمنہ کو محیط ہے۔ حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہٗ نے حاضرین جلسہ کو واحد حقیقی کا مفہوم سمجھانا چاہا۔ لیکن یہ دیکھ کر کہ مخاطب عوام ہیں، اصطلاحی علمی الفاظ سے مجتنب رہتے ہوئے سادہ طریق سے عوام پر اس عقیدے کی تبلیغ فرمائی۔ اور عام فہم انداز میں آگے بھی اسی حقیقت کی تفہیم کا سلسلہ چل رہا ہے۔ یوں کہئے کہ قرآن کے انداز تبلیغ کا اتباع کیا۔ اسی مضمون کو لے لیجئے۔ قرآن نے کس خوبی کے ساتھ احدیت اور وحدانیت کے مفہوم کو چند الفاظ میں سمیٹ لیا ہے۔ فرماتا ہے۔ قل ھو اللّٰہ احد○ اللّٰہ الصمد○ لم یلد ولم یولد○ (کس خوبی کے ساتھ تجزّی اور تبعیض کی نفی کی گئی اور مضمون وحدت کو سمجھا دیا ہے)، ولم یکن لہ کفوًا احد (ان چند الفاظ میں وحدانیت کو واضح فرما دیا) کس قدر سادہ پیرایہ میں سمجھایا ہے کہ جاہل اور ان پڑھ بدویوں کو بھی سمجھنے میں کوئی الجھن نہیں ہوئی اور ایسے طویل الذیل مضمون کو سمجھنے میں جس پر بہت طویل ابحاث کی گئیں۔ زیرِ مطالعہ مضمون کو یوں کہئے کہ اسی سورہ مبارکہ کی مدلّل تفسیر ہے

الغرض واحد حقیقی کی صفتِ احدیت سے فراغت کے بعد اب صفت وحدانیت کا بیان شروع کرتے ہیں۔ گویا اب ولم یکن لہ کفوا احد ؐ کی تفسیر شروع ہوتی ہے۔

اثبات وحدانیت اے حاضرانِ جلسہ!

حضرت شیخ الہندؒ کے مقدمہ کی طرف رجوع کیجئے۔ یہ مضمون جو ایک کتاب کی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے حضرت شمس الاسلامؒ نے صرف ایک دن اور رات کے کچھ حصہ میں بیٹھ کر قلمبند فرما دیا تھا اور عام حاضرینِ جلسہ کے لئے تحریر فرمایا تھا وہ بعینہ طبع کر دیا گیا اس لئے یہ کلماتِ خطابیہ بھی باقی رہ گئے اور ممکن ہے کہ آگے بھی آئیں۔

یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہمارے احاطۂ وجود میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں۔ یعنی جتنے دور میں کو ہم آتے ہیں اُتنے دور میں اور کوئی نہیں سماتا۔ جب ہمارا وجود ضعیف اپنے احاطہ میں کسی کو آنے نہیں دیتا تو اُس موجودِ اصلی کا وجودِ قوی کیونکر اپنے احاطہ میں کسی دوسرے کو سمانے دیگا۔

احاطہ کا مفہوم سمجھانے کے لئے اجسام کثیفہ کی مثال کو پیش کیا، اجسام کثیفہ میں تزاحم اور تدافع ہوتا ہے جس کی وجہ سے ایک، دوسرے کے احاطہ میں داخل نہیں ہو سکتا یہ ہر ایک کا ایسا مشاہدہ ہے جس میں انکار کی گنجائش نہیں۔ یہ وہم نہ کیا جائے کہ لکڑی میں کیلیں ٹھوکی جاتی ہیں، زمین میں کھونٹے وغیرہ گاڑے جاتے ہیں یہ اور اس طرح کی بہت مثالیں ہیں جن سے ایک کا دوسرے کے احاطہ میں داخل ہونے کا وہم ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے اجسام جو ذرّات سے مرکب ہیں اُن کے ذرّات میں خلا ہوتا ہے اس لئے ان کے احاطہ میں جو اصل سے زیادہ پھیلاؤ تھا وہ کم ہو کر دوسری شے کے لئے گنجائش نکل آئی۔ یہ ایسی بات ہے کہ اگر ایک صف میں چند آدمی بیٹھے ہیں وہ ذرا ملکر بیٹھیں اور ایک اور

شخص کے لئے گنجائش نکال لیں تو اس کو اصل احاطہ میں داخل ہونا نہیں سمجھا جائیگا
یہاں اصل مقصد انسانیت کا احاطہ ہے جس میں کوئی نوع بجز انسان داخل نہیں ہوسکتی۔
اس سے بڑا حیوانیت کا احاطہ ہے جس میں نباتات کے لئے گنجائش نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ وجود کے احاطہ کے برابر نہ انسانیت کا احاطہ ہے' نہ حیوانیت کا احاطہ ہے' نہ جسمیت کا احاطہ ہے' نہ جوہریت کا احاطہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سب کو موجود کہتے ہیں' اور سب موجودات کو انسان یا حیوان یا جسم یا جوہر نہیں کہہ سکتے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ احاطۂ وجود سب احاطوں میں وسیع ہے اور اس سے اوپر کوئی احاطہ نہیں۔

چونکہ لفظ احاطہ سے ذہن ایک محدود جگہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے توضیح مراد کے لئے اس تعبیر کی تفسیر فرماتے ہیں کہ "احاطہ" سے مراد کوئی محدود جگہ نہیں ہے بلکہ مفہوم ہے۔

یعنی ایسا کوئی مفہوم نہیں کہ وہ وجود اور غیر وجود کو شامل ہو۔

اب ایک مثال سے یہ بات واضح کرنا مقصود ہے کہ جس طرح ایک محیط کے احاطہ میں دوسرا محیط داخل نہیں ہوسکتا' اسی طرح ایک محیط کے فیض میں دوسرے محیط کا فیض بھی داخل نہیں ہوسکتا۔

اس لئے یہ بات ماننی لازم ہے کہ جیسے کشتی کے احاطہ میں کسی دوسری کشتی کی حرکت کی گنجائش نہیں۔ ایسے ہی موجود اصلی کے احاطہ میں' جو بمقابلہ کشتی متحرک ہے' اور فیضِ وجود عالمگیر کے احاطہ میں' جو بمقابلہ حرکتِ کشتی ہے' جو کشتی نشینوں کے حق میں اُس کا فیض ہے' کسی دوسرے موجودِ اصلی اور اس کے فیضِ وجود کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔

وحدانیت کی دوسری دلیل علاوہ بریں اگر دو یا زیادہ موجودِ اصلی ہونگے' تو پھر وہ دونوں آپس میں

تمیز بھی ضرور ہوں گے۔ یعنی اُن میں دوئی ہوگی۔ لیکن باوجود اس کے وجود ایک ہی ہوگا۔ کیونکہ دونوں کو "موجود" کہنا خود اس بات پر شہادت ہے کہ وہ ایک (ایسی) چیز ہے جو دونوں میں مشترک ہے۔ اگر مشترک نہ ہوتی تو ایک لفظ ایک معنے کے رُو سے دونوں کے لئے بولنا صحیح نہ ہوتا۔

اس صورت میں وہ چیزیں جن کے سبب (ہر دو موجود اصلی میں) امتیاز باہمی ہے وہ کچھ اور ہونگی اور یہ وجود کچھ اور شے ہوگا۔ الغرض تعدّد ہوگا تو سامانِ امتیاز بھی ضرور ہوگا۔ مگر امتیاز بے اس کے متصوّر نہیں کہ ماوراء (یعنی ماسواء) وجودِ مشترک، دونوں میں اور کچھ بھی ہو۔

بادی النظر میں ایک احتمال عقلی یہ پیدا ہوتا ہے کہ دو موجود اصلی میں سے وجود صرف ایک میں ہو۔ اور وہ "اور کچھ" مع وجود دوسرے موجودِ اصلی میں ہو۔ اس صورت میں وجود اگرچہ دونوں میں مشترک ہوگا، مگر ایک موجود اصلی میں "اور کچھ" کے اضافہ سے امتیاز پیدا ہوجائیگا۔ اب اس احتمال پر کلام کرتے ہیں:۔

یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک میں فقط وجود ہو۔ کیونکہ اول تو وجود صفت ہے اور صفت کا تحقّق، بے تحقّقِ موصوف ممکن نہیں۔ (اس لئے ایک میں فقط وجود بے معنی بات ہے) دوسرے اس صورت میں ایک طرف اگر فقط وجود ہوگا تو دوسری طرف (یعنی دوسرے موجودِ اصلی میں) اُسی کا فیض ہوگا۔ اور وہی وحدت و وحدانیت ثابت ہوجائے گی۔ ورنہ تعدّدِ وجود لازم آئیگا جس کے بُطلان پر اتنی ہی بات کافی ہے کہ دونوں جا ایک ہی معنے اور مضمون ہے۔

اب اس احتمال کو کہ ایک موجود اصلی میں فقط وجود ہو چھوڑیئے اُس کا بُطلان واضح ہوچکا۔ صرف وہی احتمال قابلِ توجہ رہ گیا کہ وجود تو دونوں میں مشترک ہے اور دونوں میں وجود کے

سوا اور کچھ بھی الگ الگ ہے، جس کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اب اس پر غور کرنا ہے کہ اس وجودِ مشترک کی علت کیا ہے۔ کیا وہی دونوں "اور کچھ" ہیں جو ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے تسلیم کر لئے گئے۔ اس کا ماحصل تو یہ نکلتا ہے کہ ایک وجودِ مشترک کی دو علتیں ہوں۔

شئے واحد کی علت دو مختلف چیزیں نہیں ہو سکتیں

مگر اس صورت میں وہ دو چیزیں علتِ وجودِ مشترک نہ ہوں گی کیونکہ معلول پر توہ علت ہوتا ہے۔ اور ایک شئے واحد دو مختلف چیزوں کا پرتوہ نہیں ہو سکتی۔

نتیجہ یہ نکلا کہ وجودِ مشترک جو شئے واحد ہے دونوں مفروضہ موجود اصلی کے الگ الگ "اور کچھ" کا پرتوہ نہیں ہو سکتا۔

الغرض دونوں چیزیں باہم بھی ممتاز ہوں گی اور وجودِ مشترک سے بھی ممتاز ہوں گی۔

جیسا کہ مضمون اثباتِ وحدت کے شروع میں متعدد روشندانوں کی مثال میں گذر چکا ہے کہ ان کی مختلف شکلیں باہم بھی متمیز ہوتی ہیں اور اُس نور سے بھی متمیز ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ دونوں چیزیں باہم بھی ممتاز ہونگی اور وجودِ مشترک سے بھی (جو بمقابلۂ نورِ شمس ہے) ممتاز ہونگی۔

اس لئے وجود اور شے میں جس کی اُس وقت ایسی صورت ہو جائیگی جیسی زمین اور نور کی ہے، کوئی رابطۂ ذاتی نہ ہوگا، جو مانع انفصال ہو۔

کیونکہ یہ رابطہ اُسی وقت رابطۂ ذاتی ہوتا کہ "وجود" اور "شے" میں معلول و علت کا تعلق ہوتا۔ اب تو وہ صورت نہ ہوگی جو دھوپ اور سورج کی ہے بلکہ ایسی ہو جائیگی جیسی زمین اور نور کی ہے۔

اس لئے ایک دوسرے سے جیسے متصل ہے ،ایسے ہی جُدا بھی ہوسکیگا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ موجودیتِ اصلیہ خاک میں مل جائیگی اور اُس سے اوپر اور کوئی موجود ماننا پڑیگا جس کا وجود اصلی ہوگا۔

دلیلوں سے فارغ ہوکر پھر کلام سابق کے ماحصل کو ذہن نشین کراتے ہیں :۔

احاطۂ وجود کے اندر اور باہر کوئی اس کا ثانی نہیں۔

الغرض وجود ایک مضمونِ واحد ہے، اُس کا مَخرَج بھی واحد ہی ہوگا۔ پھر اُس کے احاطۂ وجود میں تو اس لئے اُس کے ثانی کی گنجائش نہیں کہ یہ بات تو ہمارے احاطۂ وجود میں بھی ممکن نہیں۔ حالانکہ ہمارا وجود اُس کے وجود سے ایسی طرح ضعیف ہے جیسے دھوپ، آفتاب کے اُس نور سے (ضعیف ہے) جو اُس کی ذات میں ہے، اور اُس سے باہر اس لئے (گنجایش نہیں) کہ کسی دوسرے کا امکان نہیں۔ کیونکہ وجود کا احاطہ سب میں اوپر کا احاطہ ہے، اُس سے خارج اور کوئی احاطہ نہیں۔ پھر دوسرا ہو تو کہاں ہو۔

وجود ہر طرح سے غیر محدود اور غیر متناہی ہے

بلکہ فہم و انصاف ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود (اپنے اعم ہونے کے اعتبار سے، اور لا محدود احاطہ کے اعتبار سے) ہر طرح سے غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ کیونکہ محدود اور متناہی ہونے کے تو یہی معنے ہیں کہ یہاں تک مثلاً ہے اور اس سے آگے نہیں۔ اور یہ بات بجز اس کے متصور نہیں کہ اس حد سے آگے کوئی شے مانی جائے کہ اُس میں یہ حد نہ ہو، اور اس کے اوپر کوئی مطلق مانا جائے کہ اس میں یہ قید نہ ہو۔

مگر جس صورت میں موجود سے اوپر کوئی مطلق اور غیر محدود نہیں، تو پھر وجود ہی کو ایسا مطلق اور غیر محدود کہنا پڑے گا جس کے اوپر کوئی مطلق اور غیر محدود نہیں جس سے

یہ بات خواہ مخواہ لازم آجائیگی کہ وجود ہر طرح سے غیر متناہی اور بجمیع الوجوہ مطلق ہے جس

ف لیعنی حقائق عالم کے کسی مظہر پر بھی نظر ڈالئے اُس کا معروض وجود ہی ثابت ہوگا، جیسے حقیقت انسانیہ مثلاً اُس کا مظہر افرادِ انسان ہیں۔ جن کے تشخصات وجود ہی کو عارض ہیں اور وہ ان کا معروض ہے۔ قریب پر نظر ڈالئے جس میں سب سے زیادہ اپنی ذات ہے تو وہی نظر آئے گا و نحنُ اقربُ الیہ من حبل الورید ہ بعید اور بعید تر کائنات کے کروڑوں میل دُور مظاہر کو دیکھو اور دیکھتے دیکھتے تھک جاؤ۔ یہاں تک کہ ینقلب الیک البصر خاسئاً و ھو حسیر کا حال طاری ہوجائے تو اسی کا جلوہ دیکھو گے، سب کا معروض یہی ثابت ہوگا۔ ؎

پاس کہوں تو پاس ہے اور دور کہوں تو دور — جان اجان جہان میں سب میں ہے بھرپور

اور واضح ہوگا کہ تمام کائنات میں پھیلا ہوا وجود خارجی ہو یا ذہنی ایک مضمون واحد کی طرح جیساکہ ہمارے شمس الاسلامؒ فرما چکے ہیں، تمام مظاہر کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے۔ جیساکہ کھانڈ کے بنے ہوئے کھلونے ہوتے ہیں۔ کوئی بشکل انسان، کوئی ہاتھی، گھوڑے، بیل وغیرہ کی شکل کے۔ یہ تمام شکلیں مٹھائی کو عارض ہوتی ہیں اور صرف ایک مٹھائی جس کو مضمون واحد کہئیے سب کی معروض ہے جس شکل پر بھی نظر ڈالئے باوجود اس بات کے کہ ان کے تمیز باہمی میں بھی مٹھائی کو دخل ہے مگر سب کی معروض مٹھائی ہی ہوگی۔ باعتبار حقیقت وہ سب تمیزات بیل ہاتھی گھوڑے وغیرہ کے لاشئے کے درجہ میں ہوتے ہیں۔ پھر باوجود اس بات کہ وہ وجود سب کا معروض ہے اس کی تنزیہ اور صرافت پر اس کا مطلق اثر نہیں جس طرح ایک آئینہ کو فضا کے مقابل کیجئے تو ہر چیز اچھی بُری، پاک، ناپاک کو وہ اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہوگا۔ اس کے باوجود وہ خود جملہ مرئیات کے اوصاف سے پاک ہوگا اور اس قدر اتصال کے باوجود الگ کا الگ۔ بس اسی پر وجود کو قیاس کرلیجئے کہ باوجود اتصال ؎

اتصالے بے تکیّف بے قیاس — ہست رب الناس را با جانِ ناس

اُس کی تنزیہ پر ان کا کوئی اثر نہیں، حدوث اس کو چھو بھی نہیں سکتا، خصائص ممکنات سے جن کا اصل منشا اُن کا عدم ہوتا ہے وہ قطعی پاک و منزّہ ہے۔ پھر یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ یہ وجود جس کا آپ مشاہدہ اور اس عجائب صفات کا مطالعہ کر رہے ہیں یہ ظِل ہے اُس وجودِ حقیقی واجب تعالےٰ شانہٗ کا جس کی حقیقت کے ادراک سے عقولِ عالیہ عاجز ہیں۔ وہ باعتبار اپنی ذات کے باطن ہے ؎

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم — وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم

اور باعتبار اپنی صفات کے شمس نصف النہار کی طرح ظاہر۔ شپرہ کی کور چشم اگر سورج کو نہ دیکھ سکے تو اس کی آنکھ کا قصور ہے ؎ گر نہ بیند بروز شپرۂ چشم — چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

کی حد و تعریف میں مثل ماتحت اجناس کوئی تقیید نہیں ہے) اس صورت میں کسی دوسرے کی اس کے آگے گنجایش ہی نہیں۔ کیونکہ غیر متناہی کے آگے کوئی ٹھکانا ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے فیاضِ وجود ایک وَحدہٗ لاشریکَ لہٗ ہوگا اور سوا اس کے اور سب کا وجود اُس کی عطا، اور فیض ہوگا۔

خدا کے لئے باپ بیٹا بھائی نہیں ہوسکتا

مگر جب یہ بات مسلم ہوئی کہ وہ وحدہٗ لاشریک لہٗ ہے، تو پھر نہ کوئی اُس کا ماں باپ ہوگا، نہ کوئی اُس کی اولاد، نہ کوئی اس کا بھائی برادر۔ کیونکہ یہ باتیں جب ہی متصور ہوں کہ باوجود اتحادِ نوعی تعدّد متصوّر ہو۔ اور ظاہر ہے کہ خدا کا باپ اور خدا کا بیٹا اور خدا کا بھائی، باوجود تعدّد خدائی میں ایسی طرح شریک ہوں گے جیسے انسان کا باپ اور انسان کا بیٹا اور انسان کا بھائی باوجودِ تعدّد انسانیت میں شریک ہیں۔

یعنی پھر تو خدا ایک نوع بن جائیگی اور خدا کا باپ اور خدا کا بیٹا اور خدا کا بھائی وغیرہ اُس نوع کے افراد۔ اس طرح خدائی میں تعدّد لازم آئے گا۔

لیکن ابھی اس بات سے فراغت ہوئی کہ خدا کا تعدّد محال ہے۔ اس لئے خدا کے لئے

(بسلسلہ صفحہ گزشتہ) اگر منکرینِ حق اس کی اجلی صفات کے ہوتے ہوئے بھی اُس کے وجود کا انکار کرتے ہیں تو یہ اُن کی بصیرت کا قصور ہے۔ اور انسانوں میں ایسی اصنافِ کور چشم کا وجود بھی ضروری تھا۔ ذٰلک تقدیر العزیز العلیم۔ اس عالم ناسوت کی تخلیق ہی اضداد پر ہے۔ کہیں نور ہے، کہیں ظلمت۔ کہیں خیر کہیں شر۔ اگر ظلمت اور شر کا وجود نہ ہوتا تو نور اور خیر کی ماہیت ہی معلوم نہ ہوسکتی۔ تُعرَف الاشیاء باضدادھا۔

وہ عالم جو ان اضداد سے پاک ہے وہ دوسرا ہی عالم ہے۔ وہاں کوئی مُنکرِ خدا نہیں ہوگا۔ اس کا حال آئندہ اوراق میں ہمارے شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ روشنی میں لانے والے ہیں۔ الحاصل وہ ہر طرح غیر متناہی اور غیر محدود اور بجمیع الوجوہ مطلق ہے۔ ۱۲ اشتیاق احمد عفا اللہ عنہٗ

بیٹے کا ہونا یا ماں باپ کا ہونا یا بھائی کا ہونا بھی بیشک من جملہ محالات ہوگا۔ (کیونکہ مستلزمِ محال، محال ہوتا ہے)۔

یہ سب دلائل ولم یکن لہٗ کفوًا احدٌ ○ پر تھے۔ اب آگے نصاریٰ کے اس اشکال کو حل کرتے ہیں کہ انجیل میں بہت سی جگہ پر عیسیٰ علیہ السلام کی طرف ایسا کلام منسوب ہے جس میں خدا کے لئے لفظ باپ کا استعمال کیا گیا ہے اور ایسے کلام میں جو خدا کی طرف منسوب ہے عیسیٰ علیہ السلام کے لئے لفظ بیٹا استعمال کیا گیا ہے، اور انہوں نے اس کلام کو حقیقت پر محمول کر لیا۔ تو اس سے قطعِ نظر کرتے ہوئے کہ جس کتاب میں بکثرت تحریفات کا ہونا خود اس کے حاملین کو بھی تسلیم ہے تو ایسی بعید از عقل بات کو بھی کیوں نہ من جملہ تحریفات شمار کیا جائے، علیٰ سبیل الفرض والتسلیم اس طرح حل کرتے ہیں۔

خدا کو باپ یا انسان کو بیٹا اگر کہا گیا ہے تو مجاز ہے، | البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ جیسے رعیت کے لوگ اپنے حاکموں اور بادشاہوں کو بوجہ مزید التفات ماں باپ کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور بادشاہ اور حاکم اُن کو فرزندی کا خطاب دے دیا کرتے ہیں، ایسے ہی اگر گاہ و بیگاہ کسی بزرگ نبی یا ولی نے خدا تعالیٰ کو باپ کہہ دیا ہو۔ یا خداوند تعالیٰ نے کسی اپنے اچھے بندے کو جیسے انبیاء یا اولیاء، فرزند کہہ دیا ہو، تو اس کے بھی یہی معنے ہوں گے کہ خدا تعالےٰ ان بزرگوں پر مہربان ہے۔ حقیقی ابوّت (باپ ہونا) یا بُنوّت (بیٹا ہونا) ایسی جار پر سمجھ لینا اور خدا تعالےٰ کو حقیقی باپ اور اُن کو حقیقی بیٹا سمجھنا سخت بیجا ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش خرقِ عادت کے طور پر ہوئی۔ عام

انسانوں کی طرح کسی انسان کے مادۂ منی کے رحم میں استقرار سے آپ کا حمل وجود میں نہیں آیا، بلکہ بجائے مادۂ منی کے امرالٰہی نے رحم میں داخل ہو کر صورت قبول کی' اس مناسبت سے آپ کو بیٹا کہا جاتا ہے اور دوسرے انسانوں کو نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا مادۂ پیدائش منی ہوتا ہے اور خدا کو باپ اس لئے کہا گیا کہ روح یعنی امرالٰہی نے مریمؑ کے رحم میں داخل ہو کر صورتِ عیسوی قبول کی تھی۔ جیسا کہ باپ کی منی سے بیٹے کا جسم بنتا ہے تو خدا آپ کے لئے حقیقی باپ کے مرتبہ میں ہوا اور آپ حقیقی بیٹے کے مرتبہ میں۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ امرالٰہی کا تعلق تو ہر حمل سے ہوتا ہے' مادۂ منی بھی بغیر امرالٰہی کے جسم اور صورتِ انسانی قبول نہیں کرسکتا۔ اگر کسی مرد کا مادۂ منی سبب پیدائشِ عیسوی نہیں بنا تو کیا ہوا' خود آپ کی والدۂ مطہرہ کا مادۂ منی سبب بن گیا اور اسی سے امرِ خداوندی کے تصرّف کا تعلق ہوگیا۔ عام انسانوں میں مرد و عورت دونوں کی منی کے مجموعہ پر امرالٰہی متصرف ہوتا ہے' یہاں صرف ایک عورت کی منی پر متصرف ہوگیا۔ اس سے خدا کو حقیقی باپ سمجھنے اور کہنے کے لئے کوئی معقول وجہ نہیں بنتی۔ امرالٰہی کے بغیر تو کوئی چیز بھی پیدا نہیں ہوتی انما امرہٗ اذا اراد شیئًا اَنْ یقول لہٗ کن فیکون ○ امرالٰہی کے تعلق سے تو عیسیٰ علیہ السلام کی بہ نسبت حضرت آدم علیہ السلام ابنیت کے خطاب کے زیادہ مستحق ہیں' اُن کو پہلوٹھا بیٹا کیوں نہیں کہا جاتا؟ وہاں تو نہ باپ کی منی موجود تھی' نہ ماں کی۔ صرف ایک مٹی کے پُتلے سے امرالٰہی نے جس کو روحِ حق بھی کہہ سکتے ہیں متعلق ہو کر ایک ایسا انسانی وجود پیدا کیا جس میں رہتی دنیا تک کے تمام وجوداتِ انسانی اس طرح مضمر تھے جس طرح کسی درخت کی گٹھلی میں لاکھوں کروڑوں برگ وبار مضمر ہوتے ہیں۔ قرآن نے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اِنَّ مثلَ عیسٰی عنداللہ

کمثل آدم خلقہٗ من تراب ثم قال لہٗ کُنْ فیکون ہی قول اور کلمہ "کُنْ" جو فرشتہ کے واسطہ سے مریم پر نازل ہوا فرشتہ کا واسطہ اس مصلحت سے تھا کہ کلمہ بلاتوسّط کے ثقل کو مریم کی ذات برداشت نہیں کرسکتی تھی۔ اس لئے اُس کا حامل فرشتہ ہوا اور وہ بھی اپنی اصلی صورت میں نہیں آیا کیونکہ اس کا تحمّل بھی مریم علیہا السلام نہیں کرسکتی تھیں، اس لئے اُن ہی کی نوع کے ایک بشر سوی یعنی انسان کامل کی صورت میں جلوہ گر ہوا، عیسیٰ علیہ السلام کے حمل کا سبب بنا، جس کے فیضان سے تنہا مریم کے اُس مادہ نے جو عام عورتوں میں زوج کے مادہ کے ساتھ مل کر کام کیا کرتا ہے اپنا کام پورا کرلیا اور اسی سے وہ جسم بن گیا جس پر روحِ حق کا نزول ہونے والا تھا۔ اسی نسبت سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو "کلمۃ اللہ" اور "روح اللہ" کے خطابات ملے۔ اِنّما المسیح عیسی ابن مریم رسول اللہ وکلمتہٗ القٰھا الی مریم وروحٌ منہ الحاصل آپ کا وجودِ مبارک آیتِ الٰہی اور قدرت ربّانی کا ایک ظہور تھا مثل وجود مبارک آدم علیہ السلام کے، اور دونوں اُس کے خاص بندے تھے کسی کے حق میں خدا کا بیٹا اور باپ بھائی کے بیہودہ توہمات خلافِ عقل اور محض شیطانی وَساوِس ہیں۔

جس لفظ کا استعمال موجب غلط فہمی ہو اُس کی ممانعت ضروری ہے۔

تمھیں خیال کرو کہ اگر کوئی شخص کسی حاکم سے اُس کی رعیت کے لوگوں میں سے کسی کی بہ نسبت لفظ فرزند سنکر یا رعیت کے کسی شخص سے بہ نسبت حاکم لفظِ باپ سُنکر باوجود اُن قرائن کے جو حقیقی معنوں کی نفی کرتے ہیں حقیقی معنے سمجھ جائے اور اس وجہ سے رعیت کے آدمیوں میں کے اُس شخص کو وارثِ تاج وتخت اعتقاد کرکے اُس کی تعظیم وتوقیر اُس کے مناسب کرنے لگے،

تو یوں کہو کہ اس نے غلام کو میاں (یعنی آقا) کے برابر کر دیا۔ اور اس وجہ سے بیشک موردِ عتاب بادشاہی ہو جائے گا۔ ادھر اس طوفانِ بے تمیزی کا انجام یہ ہوگا کہ یہ شخص تو اپنی سزا کو پہنچے اور رعیت کا یہ خطاب بدلا جائے، تاکہ پھر کوئی ایسی حرکت نہ کرے۔ مگر حاکم اور رعیت میں تو بڑا فرق یہی ہوتا ہے کہ حاکم لباسِ معزز پہنے ہوئے، تاجِ مرصّع سر پر رکھے ہوئے، امراء و وزراء اپنے قرینوں سے دست بستہ مؤدب کھڑے ہوئے تخت زیرِ قدم، ملک زیرِ قلم، اور بیچارے رعیت والے ذلیل و خوار، نہ لباس درست نہ صورت معقول، باہزار خواری و زاری جوتیوں میں استادہ۔ اس قسم کے تفاوت خارجی ظاہر بینوں کے حق میں تفاوتِ مراتب سمجھنے کو کافی ہوتے ہیں، حالانکہ تمام اوصافِ اصلی یعنی مقتضیات نوعی اور امکانی میں اشتراک موجود ہے۔

اکہ جس طرح عام رعایا کے لوگ صحت و بقار کے لئے کھاتے پیتے اور دیگر ضروریات کے محتاج ہوتے ہیں، ویسی ہی احتیاجات اُن کے ساتھ بھی لگی ہوتی ہیں۔ اگر عام لوگوں کی پیدائش بے قدر آب نطفہ سے ہے تو ان کی پیدائش کا سبب بھی وہی ہے، اُن کا وجود مشک و عنبر سے بنا ہوا نہیں ہوتا۔ اگر عوام کو موت آتی ہے تو یہ بھی اُس سے مستثنیٰ نہیں ہوتے صحت و مرض ہر چیز میں اشتراک ہے۔

جس سے ایک بار وہم قرابتِ نسبی ہو جائے تو کچھ دُور نہیں۔ اور خدا میں بندے میں خدائی تو درکنار کسی بات میں بھی اشتراک نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک۔ اس پر بھی کسی بندے کو بوجہِ الفاظِ مذکورہ خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ لینا بڑی ہی فاش غلطی ہے اور بیشک یہ اعتقادِ غلط اُس کے حق میں باعثِ عذاب، اور اُن بزرگوں کے حق میں موجبِ سلبِ خطاب ہوگا۔

آگے ابطالِ بنوت یعنی خدا کے لئے بیٹا ہونے کے رَد پر دوسری دلیل دیتے ہیں چونکہ عیسائیت کا یہ ایک بنیادی مسئلہ ہے اس لئے اس پر زیادہ توجہ فرمائی۔ اس میلے میں جس کا ذکر مقدمہ میں آچکا ہے عیسائیوں کے علاوہ ہندوستان کے مذاہب مروجہ کے حاملین بھی موجود تھے اور انہوں نے بھی اپنے اپنے مذہب کی کچھ بنیادی باتیں بیان کی تھیں لیکن یہ مذاہب تبلیغی نہیں تھے، اُن کے حاملین کی طرف سے دوسروں کو اپنے مذہب میں لانے کی کوشش نہیں کی جارہی تھی، اور کوشش کرتے بھی تو کیا چیز لیکر دنیا کو اس کے تسلیم کرنے کی دعوت دیتے، ان کے ہاتھ میں بجز اوہام و وساوس اور بعید از قیاس اور خلافِ عقل کہانیوں کے اور تھا ہی کیا جس کو دنیا کے سامنے پیش کرتے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ مسلمانوں کے ہاتھ سے اقتدار چھن کر مسیحیوں کے ہاتھ میں پہنچ گیا تھا مسلمانوں کو اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کا سنبھالنا بھی مشکل ہو رہا تھا۔ اس موقع کو غنیمت سمجھ کر عیسائی مشنوں نے ہندوستان پر یلغار شروع کر دی جن کے پسِ پشت حکومتِ برطانیہ کی قوت ہر قسم کی امداد کے لئے موجود تھی۔ یہاں بجز اسلام کے جو کہ مہد سے لحد تک کے موجّہ و مدلّل ضابطۂ حیات کو دنیا کے سامنے صدیوں سے پیش کرتا چلا آرہا ہے اور کوئی مذہب اس یلغار کو روکنے والا موجود نہیں تھا۔ اس لئے جب بھی عیسائیوں کی منظّم یلغار ہوئی مسلمانوں ہی نے اس کی مدافعت کر کے اس کو ناکام بنایا۔ زیادہ تفصیل کے ساتھ ان مقابلوں کی سرگذشت سوانح قاسمی میں مطالعہ کی جاسکتی ہے مختصراً یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایک معزز کبیر پنتھی ہندو کو آلۂ کار بنا کر عیسائیوں نے ہی درحقیقت میلۂ خداشناسی کا ایک ڈھونگ رچایا تھا اور یہ سمجھ کر کہ اب میدان خالی ہے مسلمانوں سے مبارزت کی راہ نکالی تھی مگر اُن کو اپنا یہ اندازہ غلط ثابت ہو گیا جب کہ مقابلہ کے لئے ایک عظیم البرہان مردِ مجاہد شمس الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اپنی للکار سے میدان میں زلزلہ پیدا کر دیا اور عیسائیوں کے بنیادی عقائد پر اتنے تابڑ توڑ حملے کئے کہ مشن کا تمام ڈھونگ ناکام ہو کر ایک ایسی ذلیل شکست پر منتج ہوا کہ اس جیسی ذلت سے اب تک کسی مشن کو سابقہ نہ پڑا تھا۔

چونکہ اصل محرک اس میلے کے رچانے کے عیسائی تھے اور دیگر مذاہب پر ان کی تنقیدیں ہی برائے نام

تھی، اصل نشانہ ان کا صرف اسلام تھا اس لئے حضرت شمس الاسلام نے دیگر مذاہب کے اصولوں سے کوئی تعرض نہ فرمایا اور عیسائیت کے بنیادی ارکان پر تابڑ توڑ حملے کئے کہ اُن کو کھلا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی فتح سے ہندوؤں میں بھی بڑی خوشی او عام مسرت کی لہر دوڑ گئی تھی چونکہ حضرت مسیح علیہ السلام کی بنوّت یعنی اُن کا خدا کا حقیقی بیٹا ہونے کا مسئلہ عیسائیت کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے اس لئے متعدد دلائل و عنوانات سے اس کو رد فرما رہے ہیں :-

ابطالِ بنوت کی دلیل علاوہ بریں خدائی اور حاجت مندی میں منافات ہے۔ خدا وہ ہے جس کا وجود خانہ زاد ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب وجود خانہ زاد ہوا تو پھر ساری خوبیاں موجود ہوں گی۔ کیونکہ جس خوبی کو دیکھئے، علم ہو یا قدرت، جلال ہو یا جمال۔ اصل میں یہ سب باتیں وجود ہی کے تابع ہیں۔ اگر کوئی شے موجود نہ ہو تو پھر اُس میں علم و قدرت وغیرہ اوصاف بھی نہیں آسکتے۔ یہ کب ممکن ہے کہ زید مثلاً موجود نہ ہو، اور عالم ہو جائے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ اوصاف حقیقت میں وجود کے اوصاف ہیں۔ اگر اس کے اوصاف نہیں تو بیشک ان اوصاف کا اپنے موصوف میں قبل وجود موصوف ہونا ممکن ہوتا۔ اس لئے یہ بات واجب التسلیم ہے کہ خدا میں یہ سب خوبیاں پوری پوری ہیں اور کسی قسم کی حاجت نہیں۔ کیونکہ حاجت اسی کو کہتے ہیں کہ کوئی جی چاہتی چیز نہ ہو۔ مگر سوائے خوبی اور کیا چیز ہے جس کو جی چاہے۔

ذاتِ خداوندی تمام عیوب سے منزّہ اور تمام کمالات کی جامع ہے۔ اس تقریر سے جیسا کہ یہ معلوم ہوا کہ خداوند عالم کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں، ایسا ہی یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں کوئی عیب نہیں۔ کیونکہ عیب سوا اس کے اور کیا ہے کہ اس میں کوئی خوبی نہ ہو۔ اور نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوائے خدا کے تمام موجودات ہر بات میں خدا کے محتاج ہیں کیونکہ

جب وجود میں خدا کے محتاج ہوئے تو اور خوبیوں میں بدرجۂ اولٰے محتاج ہوں گے۔ اس لئے سوائے وجود جو کوئی خوبی کی بات ہے وہ اصل میں وجود ہی کی صفت ہے۔

اس تقریر سے کہ "عیب سوا اس کے اور کیا ہے کہ اس میں کوئی خوبی نہ ہو" یہ مستفاد ہوا کہ عیب، خوبی کا انتفاء ہے جو ایک عدمی چیز ہے۔ پھر جب کہ تمام خوبیوں کا منشأ "وجود" ہے تو عیوب کا منشأ عدم ہوگا۔ جو ممکنات کی صفتِ ذاتی ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ وغیرہ عارفین نے اس کی تصریح کی ہے۔ اور اس وہم کا ابطال بھی ہو گیا کہ ممکنات میں جو صفات ہیں جب کہ وہ ظل اور پرتوہ ہیں وجود حقیقی کی صفات کا۔ اور اُن میں شر اور عیب بھی پایا جاتا ہے تو اس کو بھی اُسی کا پرتوہ ہونا چاہئے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وجود حقیقی باری تعالےٰ شانہٗ میں شر اور عیب بھی ہونا چاہئے۔ کیونکہ "شر کا منشأ" "وجود" ہے ہی نہیں بلکہ "عدم" ہے جو ممکنات کی صفاتِ خاصہ میں سے ہے اس لئے وجود کی طرف سے افاضۂ شر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

لیکن یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ "افاضہ اور خلق" میں فرق ہے۔ افاضہ اسی چیز کا ہوتا ہے جو خزانہ میں موجود ہوتی ہے اور خلق کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کو کہتے ہیں۔ اس لئے حق تعالےٰ شانہٗ خالقِ شر ضرور ہیں مگر مُفیضِ شر نہیں۔ یعنی اس کی ذات خیر کی طرح شر کا خزانہ نہیں ہے۔ یہ جداگانہ بات ہے کہ اپنی قدرتِ مطلقہ سے شر کو پیدا کرکے مخزون اور محفوظ کر دیں اور کسی مستوجبِ عذاب فرد یا قوم پر جب چاہیں اُس کو نازل کر دیں۔

ایک عجیب استنباط یہ بات منقح ہو گئی کہ خوبیوں کا یعنی صفات حسنہ کا سرچشمہ درحقیقت وجود ہوتا ہے۔ اور علم و فہم و حس و حرکت بھی خوبیوں میں سے اور اوصافِ وجود

میں سے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جہاں بھی وجود ہوگا بقدرِ فرقِ قابلیت یہ صفات بھی موجود ہونگی۔ تو اس سے اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ کی حقیقت بھی دلیلِ عقلی کی روشنی میں آگئی۔ حضرت شمس الاسلامؒ نے بمصلحتِ مقام اس جانب اجمال اور اشارے کو کافی سمجھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

جملہ جمادات و نباتات علم و فہم و حس و حرکت سے خالی نہیں ہیں

اور اس لئے اس بات کا اقرار کرنا بھی ضروری ہوگا کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ علم و فہم، حس و حرکت کی قوت ہے۔ کیونکہ جب علم وغیرہ اوصاف اصل ہیں وجود کے اوصاف ٹھہرے، تو پھر جہاں جہاں وجود ہوگا وہاں وہاں یہ اوصاف بھی ضرور ہوں گے۔ اس لئے کہ اوصافِ اصلیہ جدا نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ البتہ یہ بات مسلّم کہ جیسے آئینہ اور پتھر بوجہ تفاوتِ قابلیت آفتاب سے برابر فیض نہیں لے سکتے، گو اس کی طرف سے (دونوں پر) برابر فیضِ نور رواں ہو، ایسے ہی بوجہ تفاوتِ قابلیت انسان کے برابر کوئی چیز قابل العلم نہیں ہو سکتی۔

انسان کا سراپا احتیاج ہونا

مگر جیسے قابلیتِ کمال اس میں سب سے زیادہ ہے ایسے ہی احتیاج بھی اس میں سب سے زیادہ ہے۔ دیکھ لیجئے زمین کو تو بظاہر سوائے خدا کے اور کسی کی حاجت ہی نہیں، پر نباتات کو زمین، پانی، ہوا، دھوپ سب کی ضرورت ہے اور پھر حیوانات کو علاوہ حاجاتِ مشارالیہ کھانے، پینے، اور سانس لینے کی بھی ضرورت ہے۔ اور انسان میں سوائے حاجاتِ مذکورہ لباس، گھوڑا، ٹٹو، مکان، عزت، آبرو وغیرہ کی ضرورت۔ کھیتی باڑی، گائے، بھینس، اونٹ، سونا، چاندی

تانبا، روپیہ وغیرہ اس قدر اشیار کی حاجت ہے جس سے اُس کا سراپا حاجت ہونا نمایاں ہے۔ اس لئے یہ کس قدر سخت گمراہی اور غلطی ہے کہ کسی آدمی کو خدا سمجھ لیجئے۔

سراپا احتیاج انسان خدا یا خدا کا بیٹا نہیں ہوسکتا

اور ان حاجات کو بھی جانے دیجئے۔ بول و براز، تھوک، سنک، میل کچیل وغیرہ آلائشوں کو دیکھئے، تو پھر خدائی کی تجویز انھیں کا کام ہے جن کو خدا سے کچھ مطلب نہیں۔ افسوس! صد افسوس!! اپنے گھر اگر بندر، سُور کی شکل کا لڑکا پیدا ہو جائے تو کس قدر رنجیدہ ہوں کہ الٰہی پناہ۔ حالانکہ بندر اور سُور اور آدمی اور بھی کچھ نہیں تو مخلوق ہونے اور کھانے پینے اور بول براز میں تو شریک ہیں۔ اور خدا کے لئے ایسی اولاد تجویز کریں جس کو کچھ مناسبت ہی نہ ہو۔ تمہیں فرماؤ جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو، بول و براز سے مجبور ہو، اُس میں اور خدا میں کون سی بات کا اشتراک ہے جو خدا کا بیٹا یا خدا کہتے ہو؟ توبہ کرو اور خدا کے غضب سے ڈرو! ایسے محتاج ہو کر ایسے غنی مستغنی کی اتنی بڑی گستاخی۔

مسیح علیہ السلام کے اپنے عمل سے ان کی عبدیت پر استدلال

جن کو تم خدا یا خدا کا بیٹا کہتے ہو (حضرت مسیح ہوں یا عُزیر علیہما السلام) اُن میں آثار عبودیت ہم سے بھی زیادہ تھے۔ علاوہ ان عیوب کے جن کو عرض کر چکا ہوں اُن کا زہد و تقوے اور خوف و خشیت اور طاعت و عبادت جس میں شب و روز وہ لوگ غلطاں پیچاں رہتے تھے خود اس بات پر شاہد ہے کہ اُن میں خدائی کی بُو بھی نہ تھی۔ فرعون نے خدائی کا بھروپ اور سانگ تو بنا رکھا تھا وہاں تو یہ بھی نہ تھا۔ جب کہ فرعون کو خدا کہنے والے مستوجب عتاب ہوئے، تو حضرت عیسیٰؑ کو خدا کہنے والے کیونکر مستحق عذاب

نہ ہوں گے؟ یہاں تو ہر پہلو سے بندگی ہی ٹپکتی ہے۔ اقرار تھا تو بندگی کا تھا اور کار تھا تو بندگی کا تھا۔ اگر وہ اپنے بندہ ہونے کو چھپاتے اور دعوائے خدائی کرتے۔ عبادت، زہد، تقویٰ سے کچھ مطلب نہ رکھتے تو خیر کسی عاقل یا جاہل کو اگر بوجہ معجزات اُن کی طرف گمانِ خدائی ہو جاتا تو ہو جاتا۔ افسوس تو یہ ہے کہ عقل و دانش سب موجود، پھر وہاں بجز آثار بندگی اور کوئی چیز نہیں۔ تس پر بھی اُن کو خدا کہے جاتے ہیں اور باز نہیں آتے۔ یہ کیس شراب کا نشہ ہے جس نے عقل و دانش سب کو بیکار کر دیا؟

کیا عقل و دانش فقط اس متاعِ قلیل دنیا ہی کے لئے خدا نے عطا فرمائی تھی ہرگز نہیں! یہ چراغِ بے دود، راہِ دین کے نشیب فراز کے دریافت کرنے کے لئے تھا۔ اب بھی کچھ نہیں گیا، باز آؤ، توبہ کرو! اور ایسی گستاخیاں کر کے اپنی عاقبت خراب نہ کرو۔

اب عیسائیت کے خلافِ عقل و دانش اور ایسے بدیہی البطلان عقیدے کی طرف متوجہ فرماتے ہیں جس کے مضحکہ خیز اور خلافِ عقل ہونے سے کوئی اَن پڑھ، کم فہم بھی انکار نہیں کرسکتا۔

ابطالِ تثلیث

تس پر یہ کیا ستم ہے کہ اُس ایک خدا کو "ایک" بھی حقیقت کی رو سے کہتے ہو، اور "تین" بھی حقیقت ہی کی رو سے کہتے ہو۔ اور باز نہیں آتے۔ اے حضراتِ عیسائی! دردمندیِ نوعی کے باعث یہ کمترینِ خستہ حال سمع خراش ہے کہ اصولِ دین میں ایسی محال باتوں کا ہونا بیشک اہلِ عقل کے نزدیک بُطلانِ مذہب کے لئے کافی ہے۔

عقیدے کے لئے مطابقت واقع ضروری ہے اور عقائد کی غلطی کو مذہب کا غلط ہونا لازم

صاحبو! "عقیدہ" ایک قسم کی خبر ہوتی ہے جس کے صحیح و صادق ہونے پر

مذہب کا صحیح و صادق ہونا اور اُس کے غلط اور جھوٹ ہونے پر مذہب کا غلط اور جھوٹ ہونا موقوف ہوتا ہے۔ کیونکہ اور باقی کارخانہ یعنی بندگی اور عبادت اُسی خبر اور اعتقاد کے باعث ہوتا ہے۔

مگر تمھیں کہو کہ ایک شے کے "حقیقت" میں ایک ہونے اور پھر "حقیقت" ہی میں تین بھی ہونے کو کس کی عقل صحیح و صادق کہہ دیگی۔ یہ ایسی عظیم الشان غلطی ہے، جس کو لڑکوں سے لیکر بوڑھوں تک سب ہی بے بتلائے سمجھ جاتے ہیں۔ تثلیث اور توحید (یعنی ایک چیز کا تین بھی ہونا اور ایک بھی ہونا) کے اجتماع کے محال ہونے پر تو عقل ایسی طرح شاہد ہے، جیسے آنکھ آفتاب کے نورانی ہونے پر یعنی جیسے بے واسطۂ غیر ہر کسی کو اپنی آنکھ سے آفتاب کا نورانی ہونا معلوم ہو جاتا ہے، ایسے ہی اجتماع مذکور کا محال ہونا بے واسطۂ دلیل، عقل کے نزدیک واضح اور روشن ہے۔ اور ادھر اجتماع مذکور کے ثبوت پر عقل نہ بے واسطہ شاہد ہے (جیسے بدیہیات میں ہوتی ہے مثل دو اور دو، چار کے)، نہ بواسطہ (یعنی نہ بواسطۂ دلیل و برہان)۔ کوئی دلیل عقلی قوی ہے، نہ ضعیف جس سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ تثلیث اور توحید دونوں صحیح ہیں۔

اس صورت میں اگر انجیل کا کوئی فقرہ اس مضمون پر دلالت بھی کرے تو اس فقرے ہی کو غلط کہیں گے اور شہادتِ عقل کو غلط نہ کہیں گے۔

بداہتِ عقل کے مقابلہ میں کوئی دلیل عقلی یا نقلی معتبر نہیں ہو سکتی	الغرض دلیل عقلی ہو یا نقلی، اُس سے جو مطلب ثابت ہوگا وہ بمنزلۂ "شنیدہ" ہوگا اور جو بات بے واسطۂ دلیل

خود معلوم ہوگی وہ بمنزلۂ "دیدہ" ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ ؎ شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ۔

اگر کوئی شخص فرض کرو کہیں اونچے پر کھڑا ہوا آفتاب کو بچشم خود دیکھے کہ کسی قدر اُفق سے

اونچا ہے اور ایک شخص کسی دیوار کے پیچھے بیٹھا ہوا، بوسیلۂ گھڑی یہ کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا تو وہ شخص جو اپنی آنکھ سے آفتاب کو دیکھ رہا ہے بالیقین یہی سمجھے گا کہ یہ گھڑی غلط ہے۔

الفصہ جیسے گھڑی اوقات شناسی کے لئے بنائی گئی ہے مگر بمقابلہ چشم بینا اُس کا اعتبار نہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ گھڑی میں غلطی ممکن ہے، ایسے ہی انجیل بھی ہدایت کے لئے اُتاری گئی ہے مگر بمقابلہ عقلِ مُصفّا اُس کا اعتبار نہیں۔ اور (یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم اُس منزّل من اللہ انجیل پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ اُس کا اعتبار نہیں بلکہ) وجہ اُس کی یہ ہے کہ نقلِ کتاب میں غلطی ممکن ہے۔

اب عقل کی اعلیٰ معیاریت پر اس نقض کا جواب دے رہے ہیں کہ بسا اوقات عقل استدلالات و استخراجِ نتائج میں غلطیاں کرتی ہے۔ اسی طرح آنکھ بھی بسا اوقات غلطی کر جاتی ہے تو اُن کے مُدرَکات و مبصرات کو اس قدر یقینی کیوں قرار دیا گیا کہ منزّل من اللہ کو بھی اُن کے ذریعہ سے جانچا جائے۔ تثلیث پر گفتگو سے بچنے کے لئے عیسائی اس ہتھکنڈے کو استعمال کرتے ہیں، اس لئے اس کا جواب دیتے ہیں :۔

البتہ جیسے آنکھ بشرطیکہ صاف ہو (اَحْوَل نہ ہو کہ خلاف حقیقت دیکھے، ضعیف البصر نہ ہو کہ حقیقت کو صاف نہ دیکھ سکے) اپنے ادراک میں غلطی نہیں کرتی۔ اور اس کا ادراک (قابلِ اعتماد) یہی ہے کہ مُبصَرات کو بے واسطۂ غیر دریافت کرے، نوبت سماعت کی نہ آئے (کہ اس سے حاصل شدہ علم "عینی" کے بجائے "سماعی" بن جائے) ایسے ہی عقلِ مُصفّا بھی اپنے ادراک میں غلطی نہیں کرتی (عقل مصفّا وہ ہے جس کی بصیرت حق اور سچائی کے نور سے روشن اور

رسمیات و تعصبات سے بالاتر ہو)۔ مگر اس کا ادراک یہی ہے کہ معقولات کو بے واسطۂ دلائل سمجھے (کسی چیز کے بدیہی ہونے کے یہی معنے ہیں)، نوبتِ استدلال نہ آئے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ بصیرتِ مصفّٰا اور بصارتِ مصفّٰا کی طرح غلطی سے پاک و صاف ہوتی ہے۔ اس قسم کے احتمالات سے بصیرتِ عقل کی معیاریت پر زد نہیں ڈالی جاسکتی۔

باقرارِ علمائِ مسیحیین مضمونِ تثلیث الحاقی ہے۔

پھر طرفہ یہ ہے کہ وہ فقرہ جو اس قسم کے مضامین پر دلالت کرتا ہے خود مسیحیوں کے نزدیک اُن کے علمار کے اقرار کے موافق من جملۂ ملحقات ہے۔ چنانچہ نسخۂ بائیبل مطبوعہ مرزاپور ۱۸۷۰ء میں اس فقرے کے حاشیہ پر مہتممانِ طبع نے جو بڑے بڑے پادری تھے چھاپ بھی دیا ہے کہ یہ فقرہ کسی قدیم نسخہ میں نہیں پایا جاتا۔ مگر تس پر بھی وہی تعصّب اور وہی عقیدہ ہے۔

سچّے عیسائی ہم محمدی ہیں

اے حضرات مسیحی! ہمارا کام فقط عرض معروض ہے۔ سمجھانے کی (یعنی قابلِ فہم) بات کو سمجھ لینا تمہارا کام ہے۔ خدا سے التجا کرو کہ حق کو حق کر دکھلائے اور باطل کو باطل کر دکھلائے۔ بُرا نہ مانو تو سچ یہ ہے کہ سچّے عیسائی ہم ہیں کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کے اقوال و افعال کے موافق اُن کو بندہ سمجھتے ہیں۔ خُدا اور خُدا کا بیٹا نہیں سمجھتے خدا کو ایک کہتے ہیں۔ تین نہیں کہتے۔

اثبات وحدانیت کے ضمن میں عیسائیوں کا عقیدہ بنوتِ مسیح بھی زیرِ بحث آگیا تھا۔ لگے ہاتھ اُس کا رد بھی بخوبی ہوگیا۔ اس سے فارغ ہو کر پھر اصل مقصد کی طرف جو کہ توحیدِ ذات و صفات ہے رجوع کیا گیا۔

حق تعالٰے کے افعال اختیاری ہیں اضطراری نہیں

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ وہ خداوند عالم

جس کا جلال ازلی اور ابدی ہے۔ تمام عالم کا بنانے والا اور سب کا مارنے اور جِلانے والا ہے۔ مگر اس کے افعال اختیاری ہیں۔ (اضطراری نہیں یعنی) ایسے نہیں جیسے ڈھیلے پتھر کو کہیں پھینک دیجئے تو چلا جائے، نہیں تو نہیں۔ اگر بالفرض ایسا ہو تو یوں کہو کہ وہ اپنی حرکت و سکون میں اوروں کا محتاج ہو جائے، اَور (یعنی دوسرے) اُس کے محتاج نہ رہیں۔

مگر ہر کوئی جانتا ہے کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ مخلوقات میں جو کچھ علم و قدرت ہے وہ سب خدا کے فیض سے ہے (جس پر مدلّل کلام معرض تحریر میں آ بھی چکا ہے) خدا تعالےٰ کو اوروں کی نسبت مجبور سمجھنا ایسا ہو گا جیسا یوں کہیئے کہ اصل میں کشتی میں بیٹھنے والے متحرک ہیں اور کشتی کی حرکت اُن کا فیض ہے۔ (کہ اُن کے جسم کی حرکت سے کشتی متحرک ہو رہی ہے) یا آبِ گرم آگ سے گرم ہے، پر گرمیِ آتش آب کا فیض ہے۔ الغرض یہ نہیں ہو سکتا، کہ خداوندِ عالم باوجودِ مکیتائی اور خالقیت، زور و قدرت میں اور کسی کے سامنے مجبور ہو (اور کوئی اَور) سوائے اس کے اگر ہے تو یہی خلق و عالم ہے۔ پھر انہیں سے خالق مجبور ہونے لگے، تو اُلٹے بانس پہاڑ کو جانے لگیں۔ اس لئے یہ بات بالضرور جاننی لازم ہے کہ اُس نے اپنے ارادے سے سب کچھ کیا ہے، اور اپنے ارادے سے سب کچھ کرتا ہے۔ کیونکہ افعال کی یہی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری (جن کا صدور اپنے ارادے سے ہو) اور ایک اضطراری جو کسی اَور کے جبر کے باعث سرزد ہوں۔

صفت اور فعل دونوں کا قریبی تعلق ہونے کی وجہ سے فلاسفہ اس مغالطہ میں پھنسے کہ جس طرح ذات کبھی صفات سے مجرد نہیں ہو سکتی مثلاً علم سے، کہ اگر اس کا خالی ہونا تسلیم کیا جائے تو جہل لازم آئے گا جو ایک نقص اور منافیِ کمال ہے۔ اور ذات

میں نقص ہونا محال ہے۔ اسی طرح صدورِ افعال بھی ضروریات میں سے ہے، جس طرح مثلاً نورِ شمس یا حرارتِ آتش، کہ آفتاب کے لئے تنویرِ کائنات اور آگ کے لئے اپنی متصل اشیاء کو گرم کر دینا ضروریات میں سے ہیں جو کہ آفتاب اور آگ کے اختیاری افعال میں سے نہیں کہ آفتاب اگر چاہے گا تو روشنی پھیلیگی ورنہ نہیں اور آگ اگر چاہے گی کہ پانی گرم ہوگا تو ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح حق تعالےٰ سے افعال کا صدور بھی اضطراری طور پر ہوتا رہتا ہے۔ حضرت شمس الاسلامؒ آگے اس وہم کو رد کرتے ہیں کہ صفات کی طرح افعال میں بھی ضرورت اور وجوب ہے (فائدہ) متکلمین کی اصطلاح میں ضرورت اور وجوب کے معنے کسی شے کے انتفار کو عقل کے تسلیم نہ کرنے کے ہوتے ہیں۔ مثلاً دوؔ اور دوؔ کا مجموعہ چار ہوتا ہے۔ اُس کے انتفار یعنی خلاف کو کہ دو اور دو کو مثلاً پانچ کہا جائے، عقل تسلیم نہیں کرتی۔ پھر اگر یہ عدمِ تسلیم بالبداہت ہے تو اس کو وجوب بدیہی کہتے ہیں اور اگر دلیل سے مستفاد ہو تو اس کو وجوبِ نظری کہتے ہیں جیسے حدوثِ عالم جو اس دلیل سے مستفاد ہے" العالم متغیرٌ و کل متغیرٍ حادثٌ" اسی معنی میں ضرور یا بالضرور وغیرہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

انعالِ خداوندی میں مثلِ صفاتِ خداوندی ضرورت اور وجوب کا احتمال ہی نہیں	(افعال خداوندی میں، مثلِ صفات، ضرورت اور وجوب کا احتمال ہی نہیں۔ ورنہ حاصل افعال قدیم

ہو جائے اور سب جانتے ہیں کہ حاصلِ افعالِ خداوندی یہی مخلوقات ہیں، یا واقعات " جو ایک دوسرے کے بعد" ہوتے رہتے ہیں۔ سو اگر افعال قدیم ہوں تو یہ مفعولات بھی قدیم ہو جائیں۔

"ایک دوسرے کے بعد" سے اس طرف اشارہ فرما دیا کہ واقعات میں تقدم و تأخرِ زمانی

کا ہونا بھی عدم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اگر ضرورت اور وجوب ہوتا تو تمام واقعات کا صدور بغیر تقدم و تأخر ایک بار ہی ہو جانا لازم ہوتا۔ اور یہ بالبداہت باطل ہے۔

افعال کے اختیاری ہونے کی دوسری دلیل

علاوہ بریں "افعال" ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے اور حرکت میں ہر دم تجدّد و حدوث رہتا ہے۔ اُس میں قِدَم کا احتمال ہی نہیں جو واجب ہونے کا وہم آئے۔ اور جب واجب نہیں تو پھر یہی دو صورتیں ہیں کہ یا اختیاری ہوں گے (یا اضطراری)۔

"اختیاری" پر پوری بحث کے بعد "اضطراری" پر کلام کیا جائے گا۔

ثبوتِ تقدیر

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ارادہ کے کاموں میں ارادہ سے پہلے اُس کام کو سمجھ لیتے ہیں۔ مکان اگر بناتے ہیں تو اس کا نقشہ بنا لیتے ہیں، کھانا پکاتے ہیں تو اُس کا تخمینہ کر لیتے ہیں، کپڑا سینے ہیں تو اس کو قطع کر لیتے ہیں۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ خداوند عالم نے جو کچھ بنایا، یا بنائے گا اُس کا نقشہ اور اُس کا تخمینہ اور اُس کا کینڈا بالضرور اُس کے پاس ہو گا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ اُس کے کاروبار مثل حرکات و سکناتِ حجر و شجر ہوں۔ نعوذ باللہ۔ اس صورت میں بعض اسباب کا بعض کاموں میں دخیل ہونا (جیساکہ دن اور رات کے ظہور کے لئے سورج کا طلوع و غروب) ایسا ہو گا جیسا باوجود تیاریٔ نقشۂ مکان، معمار اور مزدور وغیرہ کا اُس مکان کی تیاری میں دخیل ہونا۔ یا جیسے کھانا پکاتے ہیں باوجود تخمینِ مقدار و کیفیتِ لذات، آگ وغیرہ اشیاء کا دخیل ہونا۔ بلکہ غور کیجئے تو جو اشیاء کسی کام میں دخیل معلوم ہوتی ہیں، سارے عالم کی نسبت وہ بھی منجملہ اجزاءِ نقشۂ عالم ہوں گی۔ اگرچہ بہ نسبت نقشۂ قدرِ مقصود خارج ہوں۔ اُسی کو اہلِ اسلام تقدیر کہتے ہیں۔

تقدیر کی وجہ تسمیہ لغت عرب میں تقدیر بمعنے اندازہ ہے۔ اور اس وقت وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس صورت میں بھلائی، برائی، جنت، دوزخ اگر ہوں۔ اور پھر جنت میں بھلوں کا جانا اور دوزخ میں بُروں کا جانا ایسا ہوگا جیسا مکان کا دالان اور پاخانہ (یعنی بیت الخلاء) اور راحت و آرام کے لئے یہاں (دالان میں) آنا اور پاخانہ، پیشاب کے لئے وہاں جانا۔ جیسے یہاں اگر پاخانہ (یعنی بیت الخلا) کے زبان ہو اور وہ شکایت کرے کہ میرا کیا قصور جو ہر روز مجھ میں پاخانہ ڈالا جاتا ہے اور دالان نے کیا انعام کا کام کیا ہے جو اس میں یہ فرش و فروش و شیشہ و آلات اور جھاڑ، فانوس اور عطر و خوشبو ہے۔ تو اُس کا یہی جواب ہوگا کہ تو اسی کے لائق ہے اور تجھ کو اسی کے لئے بنایا ہے اور وہ (دالان) اُسی کے قابل ہے اور اُس کو اُسی لئے بنایا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ناپاکی مثل پاخانہ و پیشاب اگر یہ شکایت کریں کہ ہم نے کیا قصور کیا کہ جو پاخانہ (یعنی بیت الخلاء) ہی میں ڈالے جاتے ہیں کبھی دالان نصیب نہیں ہوتا۔ اور عطر، خوشبو وغیرہ نے کیا انعام کا کام کیا ہے جو ہمیشہ دالان ہی میں رہتے ہیں، اور کبھی پاخانہ (یعنی بیت الخلا) میں اُن کو نہیں بھیجا جاتا تو اُس کا جواب بھی یہی ہوگا۔ ایسے ہی اگر دوزخ اس کی شکایت کرے کہ میں نے کیا قصور کیا ہے اور جنت نے کیا انعام کا کام کیا؟ یا بُرائی یہ شکایت کرے کہ میں نے کیا قصور کیا جو میرے لئے سوائے دوزخ اور بُرے لوگوں کے اور کچھ نہیں؟ اور بھلائی نے کیا انعام کا کام کیا جو ہمیشہ اچھے آدمی اور جنت ہی اُس کے لئے ہے؟ یا بُرے آدمی یہ شکایت کریں کہ ہم اگر بُرے ہیں تو تقدیر کی بُرائی ہے، ہمارا کیا قصور؟ اور اچھے آدمی اگر اچھے ہیں تو تقدیر کی بھلائی ہے، اُن کا کیا زور؟ تو یہاں بھی یہی جواب ہوگا کہ تم اسی لائق ہو اور تمہیں اسی لئے بنایا ہے اور وہ اسی قابل ہیں اور اُن کو اسی لئے بنایا ہے۔

القصہ اگر بنی آدم اپنے وجود اور کمالاتِ وجود کو مثل علم، ارادہ، قدرت وغیرہ خدا کی طرف سے مستعار سمجھتا ہے، جیسا ہم نے بوجہ اتم سمجھا دیا ہے، تب تو یہ جواب ہے کہ اِدھر ہم مالک اور ہم کو اختیار، اُدھر تم کو اسی لئے بنایا ہے تم اسی قابل ہو جس کا نتیجہ ہو گا کہ بندہ سرِ رضا و تسلیم خم کرے اور چون و چرا کچھ نہ کرے۔

یہی وہ نکتہ ہے کہ اہلِ اسلام کو اس پر غور و خوض سے روکا گیا ہے کہ آخر اور انجام یہ ہوگا کہ سر تسلیم خم کرنا ہی پڑے گا۔ اس موقع پر حافظ شیرازی رح فرماتے ہیں۔

حدیث از مطرب و مَی گو و رازِ دہر کمتر جو — کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

لیکن ہمارے امام حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس رازِ دہر کو بڑی خوبی کے ساتھ اس حد تک بے نقاب کر دیا کہ جناب باری تعالےٰ شانہ کی نسبت ظلم اور بے انصافی کے انتساب کی کوئی راہ باقی نہیں چھوڑی اور ثابت کر دیا کہ آخر کار سرِ تسلیم خم کر دینا ہی مقتضائے عقل ہے جس کا حکم شریعت میں دیا گیا ہے۔

ناظرین کتاب اب اصل مبحث کی طرف رجوع کریں۔ افعال حق کے اختیاری ہونے کی دلیل کے سلسلہ میں افعال کی دو صورتوں کا ذکر کیا گیا تھا کہ افعال یا اختیاری ہونگے یا اضطراری۔ افعال اختیاری پر بحث کرنے کے بعد سطورِ ذیل میں اب دوسرے احتمال یعنی اضطراری پر بحث شروع کی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

افعالِ خداوندی کے اضطراری ہونے کا بُطلان

یا اضطراری (یعنی افعال یا اضطراری ہونگے)، مگر اضطراری ہونے کا بُطلان تو بایں وجہ ظاہر ہو گیا کہ "اضطرار" مجبوری کو کہتے ہیں۔ سو خدا تعالےٰ اگر مجبور ہو گا تو سوائے عالم اور کون ہے (جس کو جابر کہا جا سکے) اگر ہو گا تو عالم ہی میں سے کسی کا مجبور ہو گا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات ظاہر البطلان ہے کہ اختیار و قدرتِ

مخلوقات ہو تو خدا کا دیا ہوا اور پھر خدا ہی اُن کے سامنے مجبور ہو جائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اور اُلٹا خدا تعالےٰ کو مخلوقات سے مستفید کہنا پڑے گا۔ کیونکہ جب خدا تعالیٰ مخلوقات کے سامنے مجبور ہو گا تو یہ معنے ہوں گے کہ اُس کے افعال مخلوقات کی قدرت سے اس طرح صادر ہوتے ہیں جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کا دریا سے) پار ہو جانا کشتی کے پار ہو جانے کی بدولت ہوتا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں جیسے کشتی نشین حرکت میں خود کشتی سے مستفید ہوتے ہیں، ایسے ہی اس وقت خدا تعالےٰ بندوں سے مستفید ہو گا۔ حالانکہ خوب طرح یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اختیار و قدرت وغیرہ صفاتِ کمال ہیں بندہ خدا تعالیٰ سے مستفید ہے۔

اضطرار کے سلسلہ میں ایک احتمال پر یہاں کلام نہیں کیا گیا۔ وہ یہ ہے کہ کسی دوسرے جابر کی طرف سے جبر نہ ہو بلکہ اپنی ہی ذات سے بغیر اپنے ارادے کے کوئی فعل صادر ہو، جس کو روکنے کی قدرت اپنی ذات میں نہ ہو۔ جیسی حرکت مرتعش یا آفتاب کی ضَوفشانی کہ آفتاب اگر چاہے کہ ایک شے کو تو اپنے نور سے روشن کرے اور دوسری سے اپنا نور روک لے تو یہ بات اُس کے اختیار سے باہر ہے وہ ہر شئے جو اس کے مقابل ہو روشن کرنے پر مضطر ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اضطرار اور مرتعش سے جو اس کے اختیار کے بغیر حرکت صادر ہوتی ہے جس کا منشا اسی کے اعصاب کا نقص ہے۔ یہ اضطرار کسی دوسرے جابر کی طرف سے نہیں آیا بلکہ اپنی ہی ذات کی طرف سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ اضطرار کا منشاء ارادے کا تعطّل ہوتا ہے، اور جہاں ارادہ موجود ہی نہ ہو گا وہاں اختیار و اضطرار دونوں خارج از بحث ہونگے

مذکورہ بالا مثالوں میں سے شمس کی ضیا پاشی اُس کے اپنے ارادہ سے متعلق ہی نہیں، اور اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ وہ خود صاحبِ ارادہ و اختیار ہے جس کے تعطّل سے اضطرار کا سوال پیدا ہو۔ دوسری مثال میں حرکت ارتعاشی کا منشا خود ذات مرتعش نہیں بلکہ اس کا منشا خارجِ ذات ایک مرض ہوتا ہے جس کا تسلط ذات پر ہو جاتا ہے۔ اور اعصاب میں نقص پیدا کر دیتا ہے، اسی کو جابر کہا جائے گا۔ الغرض ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی ذات صاحبِ ارادہ و اختیار خود ہی مجبور بھی ہو اور جابر بھی۔ مذکورہ بالا احتمال بادی النظر سے پیدا ہوتا ہے جب کہ جابر مخفی ہوتا ہے اور مجبور ظاہر۔ اس لئے اس پر توجہ نہیں فرمائی گئی۔

عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے اس تقریر سے یہ بات بھی اہل عقل کو معلوم ہو گئی ہو گی کہ عالم سارا کا سارا (جس میں حدوث ہم کو محسوس نہیں ہوتا مثل زمین، آسمان، شمس و قمر وغیرہ، نیز مادّہ سب داخل ہیں) حادث ہے۔ اُس میں سے ایک چیز بھی قدیم نہیں۔ اگر ایک چیز بھی قدیم ہو گی تو اُسی چیز کی نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ یہ چیز مخلوق نہیں۔ اور جب مخلوق نہ ہو گی تو دوسرا خدا اور نکلے گا۔ جس کے ابطال کے لئے بعد ملاحظۂ تقریراتِ گذشتہ اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔

"جب کوئی چیز مخلوق نہ ہو گی تو دوسرا خدا اور نکلے گا" وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی چیز کو غیر مخلوق اور قدیم مانا جائے گا تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا وجود خانہ زاد ہے، اور خدا کی خدائی کا تعلق بھی صرف اسی صفت سے ہے کہ اس کا وجود خانہ زاد اور حقیقی ہے، کسی دوسرے وجود اصلی کا فیض نہیں ہے۔ اس کو آسانی کے ساتھ اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ ہمارا دعویٰ مثلاً یہ ہے کہ عدد (۱۶) زوج ہے، طاق

نہیں۔ جب ہم عدد سولہ پر نظر کرتے ہیں تو اس میں بہت سی صفات ملتی ہیں مثلاً وہ ایسا عدد ہے جو کہ پندرہ اور سترہ کا درمیانی ہے، وہ ایسا عدد ہے جس کا نصف آٹھ ہوتا ہے، وہ ایسا عدد ہے جس کا چوتھائی چار ہوتا ہے۔ وہ ایسا عدد ہے جس کا جذر عددِ صحیح ہے اور اس کے جذر کے جذر کا عدد بھی عددِ صحیح ہوتا ہے، وہ ایسا عدد ہے جو متساوییَین صحیحین پر منقسم ہو جاتا ہے۔ وغیر ذلک۔ دیکھئے ان صفات مذکورہ بالا میں سے صرف ایک آخر الذکر صفت ہی ایسی نکلے گی جس کی بنا پر اس کے زوج ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ کیونکہ زوج کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ ایسا عدد ہوتا ہے جو متساوییَین صحیحین پر منقسم ہو جائے۔ اس لئے اس پر زوجیت کے اطلاق میں بجز اس ایک صفت کے اور کسی صفت کو دخیل نہیں مانا جائے گا۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ خدا وہ ہے جس کا وجود خانہ زاد ہو، یعنی عطائے غیر نہ ہو۔ اس "خدائیت" میں دیگر صفاتِ حیات، ارادہ، علم، قدرت وغیرہ کا کوئی دخل نہیں۔ تو جس میں بھی یہ وصف پایا جائیگا کہ اس کا وجود خانہ زاد ہے اُس کو "خدا" ماننا پڑیگا۔ اُس میں اور کوئی صفت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔

لیکن کوئی اور صفت نہ پائی جانے کی کوئی وجہ نہیں جب کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تمام صفات کا موصوف درحقیقت وجود ہی ہوتا ہے اور جب کہ اللہ کے سوا اور بھی قدماء مان لئے گئے تو گویا بہت سے خداؤں کو مان لیا گیا جن میں اگر مادہ اجزاء دیمقراطیسی بھی شامل ہے، پھر تو خداوں کی اتنی بڑی تعداد ہو جائیگی کہ ایک انسان پر اگر ہزار ہزار خداؤں کو بھی تقسیم کیا جائے تو اتنے خدا بچ رہیں گے کہ ان کی شمار بھی انسان ضعیف البنیان کے لئے دشوار۔ ادھر جب کہ سب کا وجود حقیقی ہو گا تو سب صفاتِ حقیقیہ

سے بھی موصوف ہوں گے اور صفت مالکیت و محبوبیت سے بھی متصف ہوں گے جن کا اقتضاء یہ ہے کہ بندے ان کے حضور میں سرِ عبودیت جھکائیں۔ ظاہر ہے کہ سب کی بندگی سے تو عمرِ نوح میں بھی چھٹکارا نہ مل سکے گا تو جن کی بندگی کا فرض پورا ادا نہ ہوگا۔ وہی بندوں کو عذاب دینے کے لئے اپنا اپنا جہنم لئے ہوئے اس میں جھونکنے پر تیار رہیگا۔ نعوذ باللہ۔ دیکھو ایک وحدہٗ لاشریک لہٗ کی وحدت سے روگردانی کا کیا انجام نکلتا ہے۔ یہ سب نتائج استحالہ کے مرتبہ میں ہیں اور جو مستلزم محال ہوتا ہے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ خدا کے سوا کوئی قدیم نہیں۔

وجہ اس بات کی کہ کوئی چیز قدیم ہوگی تو پھر مخلوق نہ ہوگی یہ ہے کہ خَلق یعنی پیدا کرنا ایک فعل ہے، بلکہ سب میں پہلا فعل ہے۔ اور خدا کے افعال سب اختیاری ہیں۔

اور اگر خدانخواستہ اختیاری نہ ہوں، اضطراری ہوں تب بھی ایک اختیار ماننا پڑیگا۔ کیونکہ اضطرار کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ کسی صاحبِ اختیار کے سامنے مجبور ہو جائے۔ غرض ہر فعل میں اپنا یا کسی بیگانہ کا اختیار ماننا پڑے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ایجاد کا اختیار انھیں چیزوں میں متصوّر ہے جو اپنے وجود سے پہلے معدوم ہوں۔ کیونکہ "اختیارِ ایجاد" اس کا نام ہے کہ معدومات کو چاہے معدوم رکھے، چاہے موجود کر دے، جیسا کہ "اختیارِ اِفناد" اس کا نام ہے کہ چاہے موجود رکھے، چاہے معدوم کر دے۔

سو اگر موجوداتِ عالم کو خدا کا مخلوق کہیں گے، اور خدا تعالےٰ کو اُن کے پیدا کرنے میں صاحب اختیار سمجھیں گے تو بالضرور ہر شے کے وجود سے پہلے اُس کو معدوم کہنا پڑے گا۔

افعالِ عباد کا خالق حق تعالےٰ ہے | لیکن جب یہ بات (کہ ہر شے کا خالق حق تعالےٰ ہے)

مسلّم ہو چکی تو اب اور سنئے، کہ جب وجود و کمالاتِ وجودِ عالم سب خداوند عالم کی طرف سے مستعار ہوئے تو دو باتیں واجب التسلیم ہوئیں۔ اوّل تو یہ کہ مخلوقات کے افعالِ اختیاری خداوندِ عالم کے اختیار سے ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسے آئینہ کے نور سے درصورتے کہ عکس آفتاب و ماہتاب و نورِ آفتاب و ماہتاب اُس میں آیا ہوا ہو، اگر در و دیوار منور ہوتے ہیں تو وہ آفتاب و ماہتاب ہی سے منوّر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی درصورتے کہ زور و قدرتِ مخلوقات، خدا کے زور و قدرت سے مستعار ہوئے تو جو کام اُن کے اختیار و قدرت سے ہوگا وہ خدا ہی کے اختیار و قدرت سے ہوگا۔ کیونکہ اُن کا اختیار و قدرت خدا ہی کے اختیار و قدرت سے مستعار ہے۔

مذکورہ بالا مثال میں آفتاب و ماہتاب کے نور کا عکس جو آئینہ میں آیا ہوا ہے بمنزلہ اختیار و زور و قدرت ہے اور در و دیوار کی تنویر بمنزلہ افعال ہے جو آئینہ کی طرف منسوب ہونگے۔ آئینہ کی حرکت سے در و دیوار پر منعکس ہونے والے نور میں جو حرکت ہوگی، یا آئینہ کے رخ کی تبدیلی سے در و دیوار پر انعکاس میں جو تغیرات ہوں گے اُن سب کو آئینہ ہی سے منسوب کیا جائے گا۔ کوئی عاقل اس حرکت و تغیرات کو آفتاب و ماہتاب کی حرکت و تغیر قرار نہیں دے گا۔ پھر اس سے جو کچھ بھلے یا بُرے نتائج ظہور پذیر ہوں گے وہ بھی آئینہ ہی کی طرف منسوب ہوں گے، آفتاب و ماہتاب کی طرف منسوب نہ ہونگے۔ لہذا افعال عباد کی ذمہ داری انھیں پر ہے اور جزا و سزا کا اُن پر ترتّب بھی برحق۔ آگے حق تعالےٰ شانہ کی اُن صفات کا ذکر فرماتے ہیں جن کا تقاضا یہ ہے کہ صرف اسی کی اطاعت و عبادت کی جائے۔ یعنی مِلک نفع و ضرر اور محبوبیت، چنانچہ فرماتے ہیں:-

تمام مخلوقات کے نفع و ضرر کا مالک حق تعالیٰ ہے۔

دوسرے یہ بات بھی ماننی لازم ہوگی کہ عالم کا نفع و ضرر خداوند عالم کے ہاتھ ہے۔ وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنئے۔

دھوپ جس قدر آفتاب کے قبضہ و قدرت میں ہے اُس قدر زمین کے قبضہ و قدرت میں نہیں۔ اگرچہ زمین سے متصل اور آفتاب سے منفصل ہے۔ زمین سے اس قدر نزدیک کہ اُس سے زیادہ (قرب) اور کیا ہوگا۔ آفتاب سے اس قدر دور کہ لاکھوں کوس کہئے تو بجا ہے۔ مگر تس پر (پھر بھی) آفتاب آتا ہے تو دُھوپ آتی ہے، اور جاتا ہے تو ساتھ جاتی ہے۔ پر زمین سے یہ نہیں ہو سکتا کہ دھوپ کو چھین کر رکھ لے، آفتاب کو اکیلا جانے دے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ نورِ زمین نورِ آفتاب سے مستعار ہے۔

مگر یہ ہے تو وجودِ مخلوقات اور کمالاتِ مخلوقات بھی خدا کے وجود اور کمالات سے مستعار ہیں۔ اس لئے ایسے ہی خداوندِ عالم اور وجودِ مخلوقات کو بھی سمجھئے۔ وجودِ مخلوقات گو مخلوقات سے متصل اور خدا اُس سے وراء الورار، مگر پھر بھی جس قدر اختیار اور قبضہ خدا کا اس وجود پر ہے، اُس قدر مخلوقات کا قبضہ اُس پر نہیں۔

ان آثار سے ظاہر ہے کہ وجودِ مخلوقات مِلکِ مخلوقات نہیں، مِلکِ خالقِ کائنات ہے۔ کیونکہ لباسِ مستعار، مستعیر (مانگا ہوا لینے والا) کے بدن سے متصل ہوتا ہے۔ مگر بوجہ اختیارِ دادوستد مُعیر (مانگا ہوا دینے والا) کی مِلک سمجھا جاتا ہے گو اس کے بدن سے متصل نہیں۔ ایسے ہی بوجہ اختیارِ دادوستد وجودِ کائنات کو مِلکِ خدا سمجھئے، اُس کا دینا، لینا، جس کو عطا و سلب اور نفع و ضرر بھی کہتے ہیں وہ دونوں اُسی کے ہاتھ میں ہیں۔

محبوبیتِ اصلی حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے

اِدھر علاوہ نفع و ضرر، بایں وجہ کہ ساری خوبیاں اُس کے لئے مسلّم ہو چکیں، اور سوا اُس کے جس کسی میں کوئی بھلائی ہے تو اُسی کا

پرتوہ ہے۔ یہ بھی تسلیم کرنا ضروری ہوگا کہ محبوبیت اصل میں اسی کے لئے ہے۔ سوا اس کے جو کوئی محبوب ہے اس میں اسی کا پرتوہ ہے۔

حق تعالےٰ کے سوا قابلِ عبادت واطاعت اور کوئی نہیں ہو سکتا

یہ بات جب ذہن نشین ہو چکی تو اور سنیئے کہ مدار کار اطاعت فقط ان ہی تین باتوں پر ہے۔ یا[1] امیدِ نفع وراحت پر۔ یا[2] اندیشۂ نقصان وتکلیف پر، یا محبوبیت[3] پر۔ نوکر اپنے آقا کی اطاعت نوکری کی (یعنی اطاعت کے معاوضہ کی) امید پر کرتا ہے۔ اور رعیت اپنے حاکم کی اطاعت اندیشہ اور خوفِ تکالیف سے کرتی ہے۔ اور عاشق اپنے محبوب کی اطاعت بتقاضائے محبت اُس کی محبوبیت کے باعث کرتا ہے۔

جب یہ تینوں باتیں اصل میں خدا ہی کے لئے ہوئیں تو ہر قسم کی اطاعت بھی اسی کے لئے ہونی چاہیئے۔

شرک کا خلافِ عقل ہونا

اور کسی کو اس کا شریک کیجئے، تو پھر ایسا قصہ ہے کہ نوکر تو کسی کا ہو، اور خدمت کسی کی کرے۔ رعیت کسی کی ہو اور حاکم کسی کو سمجھے۔ معشوق کوئی ہو اور یاد کسی کو کرے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے نوکر لائق ضبطی تنخواہ، اور ایسی رعیت قابل سزائے بغاوت، اور ایسے عاشق دھکے دیئے جانے کے لائق ہوتے ہیں۔ انعام واکرام تو درکنار۔ پھر اس پر اگر وہ غیر" جس کی اطاعت میں نوکر سرگرم ہو اور اس وجہ سے آقا کی خدمت چھوڑ بیٹھے" خود اُس کے آقا ہی کا غلام ہو۔ اور وہ شخص" جس کو رعیت کا آدمی اپنا حاکم سمجھتا ہے" خود اُس بادشاہی کا ماتحت ہو۔ اور وہ شخص" جس کو معشوق کو چھوڑ کر یاد کرتا ہے" خود اُس کے معشوق سے ایسی نسبت رکھتا ہو جیسے آفتاب سے اُس کا وہ عکس (نسبت رکھتا ہے) جو کسی خراب سے آئینہ میں ہوتا ہے[5]۔ تو ایسی صورتوں میں وہ عتاب اوّل

[5] صفحہ ۷۹ پر ملاحظہ فرمایئے۔

اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں احتمال ہمسری و زیادتیِ غیر ہو ہی نہیں سکتا، جو اس دغا کے لئے کوئی بہانہ ہو۔

اس تقریر کو سن کر کسی کا واہمہ اس طرف جا سکتا ہے کہ عبادت میں بجز اظہارِ اطاعت اور کیا ہے تو انبیاء اور علماء کی اطاعت بھی شرک ہو جائے گی۔ حالانکہ قرآن میں خدا نے اُن کی اطاعت کا حکم دیا ہے" اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" اس کا جواب دیتے ہیں جس میں" عبادت" اور" اطاعت" کے فرق کو بھی واضح فرما دیتے ہیں :-

انبیاء و علماء کی اطاعت عین اطاعتِ خداوندی ہے

بالجملہ اطاعت بجز خداوندِ عالم اور کسی کی جائز نہیں۔ ہاں جیسے حکامِ ماتحت کی اطاعت بشرطیکہ وہ اپنے بادشاہ کے ماتحت ہو کر حکمرانی کریں، آثار بغاوت نمایاں نہ ہوں عین بادشاہ ہی کی اطاعت ہے۔ اس لئے کہ حکامِ ماتحت کے احکام بادشاہ ہی کے احکام ہوتے ہیں۔ ایسے ہی انبیاء اور علماء کی اطاعت بشرطیکہ علماء بمقتضائے منصبِ نیابت حکمرانی کریں، وہ (خدا ہی کی اطاعت ہے اور اُن کے احکام) عین خدا ہی کے احکام ہیں۔

"بمقتضائے منصب نیابت" کا مفہوم یہ ہے کہ اُن کے احکام حق تعالیٰ کے دیئے ہوئے قوانین اور اصولوں کے ماتحت ہوں۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو یہ اطاعت شرک ہوگی۔ احبار و رہبان کی ایسی ہی اندھی تقلید کو خدائی میں شریک بنانے کا مرادف

---

۷۵ (متعلقہ صفحہ ۷۰)

با یار بگلزار شدم رہ گزری | بر گُل نظرے فگندم از بے خبری
دلدار بطعنہ گفت شرمت بادا | رخسارِ من ایں جاست تو در گُل نگری

(جامیؒ)

قرار دیا گیا ہے اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابًا من دون اللہ ۹/۳۱ آگے "اطاعت" "وعبادت" کے فرق کو شرح فرماتے ہیں۔

اس تقریر کے بعد یہ گزارش ہے کہ اطاعت یعنی فرمانبرداری بشرطیکہ اپنے حاکم اور فرماں روا کو نفع وضرر کا مالکِ حقیقی اور محاسن اور محامد کا منبعِ تحقیقی سمجھے عبادت اور بندگی ہے۔

انبیاء اور علماء کی اطاعت سے اُن کی عبادت لازم نہیں آتی۔

یعنی یہ عبادت اور بندگی کی روح ہے اور اعمالِ جوارح جو مطیع کی ذلت پر دلالت کریں بمنزلۂ جسم۔

اور جو یہ بات نہ ہو یعنی اس کو مالک نفع وضرر بطور مذکور اور منبعِ محامد ومحاسن بطرزِ مشارالیہ نہ سمجھے تو عبادت نہیں۔ کیونکہ پھر وہ اطاعت حقیقت میں اس کی نہیں ہوتی جس کی اطاعت کرتا ہے۔ آخر اگر کوئی حاکم معزول ہو جائے تو پھر اُس کی اطاعت کون کرتا ہے، علیٰ ہذا القیاس اگر محاسن ومحامد کسی شخص میں نہ رہیں تو پھر اس کا عاشق اور خریدار کون بنتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خداوندِ عالم سے یہ باتیں اوروں کی طرح نہیں جُدی ہو سکتیں جو یوں کہا جائے کہ جس میں ملکیت نفع وضرر اصلی ہے وہی معبود ہے خدا نہیں۔ اور جس میں یہ محاسن اصلی ہیں وہی محبوب ہے۔ خدا نہیں۔

مگر چونکہ طاعت مطیع کی ذلت اور مُطاع کی عزت کو متضمن ہے تو وہ اعزاز جس میں کسی کو بذاتِ خود مستحق سمجھ لیا جائے، یعنی اس کو مالکِ نفع وضرر اور منبعِ محاسن سمجھا جائے (قولی ہو یا فعلی ہو) اگرچہ از قسم اطاعت یعنی امتثالِ امرونہی نہ ہو، وہ بھی منجملۂ عبادت ہو گا۔

کسی کو مالکِ نفع وضرر ومنبعِ محاسن سمجھنا عبادت ہے۔

عبادتِ بدنی یعنی نماز کا فلسفہ

جو اعمال مُظہرِ عبادت ہوں وہ بھی عبادت سمجھے جائیں گے۔ نیتِ عبادت ہو یا نہ ہو۔

علیٰ ہذا القیاس اس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالےٰ ہمارے نفع و ضرر کا مالک و مختار ہے، اور تمام محاسن کی اصل اور منبع ہے، جو نسے اعمال کو اُس (اعتقاد) سے ایسی نسبت ہو جیسی ہماری روح کے ساتھ ہمارے بدن اور اُس کے قوائے مختلفہ کو، جیسے قوتِ باصرہ اور قوتِ سامعہ کو مثلاً بدن کے اعضاء مختلفہ یعنی آنکھ، کان کے ساتھ، تو وہ اعمال بھی منجملۂ عبادات شمار کئے جائیں گے۔

ہاں اتنا فرق ہوگا جتنا روح اور بدن اور قوتِ باصرہ اور آنکھ میں فرق ہے۔ یعنی جیسے روح ہماری اصلی حقیقت ہے اور عالمِ اجسام میں بدن اس کا قائم مقام ہے، قوتِ باصرہ اِبصار میں اصل ہے اور آنکھ عالمِ اجسام میں اُس کی خلیفہ، ایسے ہی اصلِ عبادت وہ اعتقادِ دلی ہوگا اور وہ اعمال عالمِ اعمال میں اُس (اعتقادِ دلی) کے خلیفہ۔

سو جیسے قوتِ باصرہ کا خلیفہ آنکھ ہی ہوتی ہے، کان نہیں ہوتا۔ اور آنکھ قوتِ باصرہ ہی کا خلیفہ ہوتی ہے، قوتِ سامعہ کا خلیفہ نہیں ہوتی، ایسے ہی اعتقادِ مذکور کا خلیفہ وہی اعمال ہوں گے جن کو وہ نسبت حاصل ہو، اور اعمال نہ ہوں گے۔ اور وہ اعمال بھی اُسی اعتقاد کا خلیفہ سمجھے جائیں گے اور اعتقاد کے خلیفہ نہ ہوں گے۔

اس تلازُم کی بنا کسی خاص دَور کے عُرف پر ہے۔ یعنی اعتقادِ مذکور کے خلیفہ وہ مخصوص اعمال ہوں گے۔ اور وہ مخصوص اعمال کسی اور اعتقاد کے خلیفہ نہ ہوں گے۔ اگر

کسی دور کے لوگوں میں بسبیلِ عادت یا ہادی برحق کی ہدایت کی وجہ سے کسی مخصوص اعتقاد کے ساتھ کسی عمل کو خاص کر دیا جائے جس کو کسی دوسرے موقع پر استعمال کرنا ممنوع ہو جائے تو اُس کو اس اعتقاد کے ساتھ وہ نسبت پیدا ہو جائے گی جو آنکھ کو قوتِ باصرہ کے ساتھ اور کان کو قوتِ سامعہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ حضرت شمس الاسلامؒ کا کلام اسی نکتہ نظر پر مبنی ہے گو اس موقع پر صراحت نہیں فرمائی۔

الغرض وہی فعل جب تک کسی دور کے عرف میں مخصوص اعتقاد کے ساتھ اختصاص لئے ہوئے نہ ہوگا تو اُس کے ساتھ اس فعل میں نسبت مذکورہ بھی موجود نہ ہوگی۔ چنانچہ بنی اسرائیل کی نماز میں بھی رکوع و سجدہ دونوں موجود تھے۔ سورۂ آل عمران میں ہے۔ یٰمَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِیْ وَارْكَعِیْ مَعَ الرّٰكِعِیْنَ ﴿۳﴾ مگر قرآن مجید سے ہی حضرت یعقوب علیہ السلام اور اُن کے بیٹوں کے اُس سجدے سے جو انہوں نے یوسف علیہ السلام کو کیا تھا وَخَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا ﴿۱۲﴾ یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدہ خدا تعالیٰ کی عبادت کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ ایک انسان کا دوسرے انسان کو تعظیماً سجدہ کرنا مروّج تھا۔ اس لئے اُس دور میں سجدے کو اُس اعتقاد مذکور کے ساتھ اور اعتقاد مذکور کو سجدے کے ساتھ وہ نسبت نہیں تھی جو دورِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں پیدا ہو گئی جس میں حق تعالیٰ شانہٗ نے اُس کو اپنی عبادت کے لئے مخصوص فرما دیا۔ وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا ﴿۷۲﴾ (اور جتنے سجدے ہیں سب اللہ کا حق ہیں سوا اللہ کے ساتھ کسی کی عبادت مت کرو۔) اب وہ سجدہ جس کو سجدۂ تعظیمی کہا جاتا ہے حرام کر دیا گیا اور عبادتِ الٰہی کے لئے سجدے کے اختصاص کے باوجود اُس ایک سجدۂ تعظیمی سے اللہ کی عبادت کو پورے طور پر ممتاز کرنے کے لئے ہر رکعت میں دو سجدے

مشروع فرما دیئے گئے اور چونکہ کسی امت میں سجدۂ تعظیمی کی طرح "تعظیمی رکوع" نہیں ہوتا تھا اس لئے اُس میں تعدد کی کوئی مصلحت نہ ہونے کی بناء پر نماز میں ہر رکعت میں رکوع ایک ہی رکھا گیا۔

سو جیسے بدنِ انسانی کو دیکھ کر سارے معاملاتِ جسمانی انسان ہی کے مناسب کئے جاتے ہیں، گو اس کے پردے میں روحِ خنزیر ہی کیوں نہ ہو۔ اور جسمِ خنزیر ہو تو سارے معاملاتِ جسمانی روحِ خنزیر ہی کے مناسب کئے جائیں گے، گو اُس کے پردے میں روحِ انسانی ہی کیوں نہ ہو، ایسے ہی سجدہ وغیرہ اعمال کو جن کو اعتقادِ مذکور کے ساتھ نسبتِ مذکور حاصل ہو عبادت ہی کہیں گے۔ اگرچہ اُس شخص کی نسبت جس کو سجدہ کرتا ہے اعتقادِ مذکور حاصل نہ ہو۔

ایمان کے لئے عبادات کا لزوم اس مثال کی تمہید کے بعد یہ گذارش ہے کہ جو شخص خدا کو مالکِ نفع و ضرر سمجھے گا، اور اپنے حدوث و بقا یعنی پیدائش اور دوام میں ایسی طرح اُس کی احتیاج کو معلوم کرلے گا جیسے دھوپ کو اپنے حدوث و بقا میں آفتاب کی ہر دم حاجت ہے تو بالضرور اُس کو ہر دم خدا کی طرف روئے نیاز ہوگی۔

یہاں تک اس امر کا بیان کرکے کہ جس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ خداوند تعالٰی شانہٗ اور بندوں میں کیا نسبت ہے جس کے بعد عبادت اس کا مقتضائے طبعی ہونا چاہیئے، یہ واضح فرماتے ہیں کہ جب وہ خدا کے اس حقِ عبادت کے ایفاء پر آمادہ ہوگا تو حسب اقتضاءِ عقل اس کو کیا کیا سوچنا اور کرنا چاہیئے، ان سب مراقبات یعنی توجہات و افعال کے مجموعہ کو اسلامی اصطلاح میں صلوٰۃ اور نماز کہا جاتا ہے۔ اُن کا اجمالاً بیان فرما کر پھر ارکانِ نماز پر تفصیلی کلام کریں گے جس سے یہ ثابت کرنا

مقصود ہے کہ پوری نماز اقتضاءِ عمل کے مطابق ہے۔ اب اسرارِ صلوٰۃ پر اجمالی بیان فرماتے ہیں:-

نماز کے اسرار اور اپنی قدرت کو اُس کی قدرت سے مستعار سمجھ کر اُسی کے کاموں کے لئے روکے رکھے گا۔ (نماز میں ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونے کی مصلحت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے)۔

سوا اس کے اس خیال کو یہ بھی لازم ہے کہ جیسے نورِ مستعارِ قطعاتِ زمین (یعنی زمین کے مختلف ٹکڑوں پر جو نور ادھر پھیل رہا ہے) آفتاب کے نور کا ایک ٹکڑا ہے، اُس کا پورا نور اُس میں نہیں آیا اور اس وجہ سے اُس (آفتاب) کی بڑائی، اور اس (نور مستعار) کی چھوٹائی لازم ہے۔ ایسے ہی اپنی ہستی کو (جو اُس وجود لا محدود کا ایک پرتو ہے) ایک حصۂ حقیر سمجھے، اور خدا کے وجود کو عظیم الشان خیال کرے۔

مذکورہ بڑائی چھوٹائی کو مستحضر رکھنے کے لئے نماز کی ابتدا ر کلمہ اَللّٰهُ اَکۡبَرُ سے کی جاتی ہے۔ اور ایک رکن سے دوسرے رکن کی تحویل کے وقت بھی اس کو مستحضر رکھتے ہوئے وہی کلمہ پڑھا جاتا ہے تاکہ باطن پر ظاہر کی پوری دلالت ہو جائے۔ اور وجودِ حق کی عظمتِ شان کا مُظہر کلمہ سُبۡحٰنَ رَبِّیَ الۡعَظِیۡمِ ہے جو رکوع میں کم سے کم تین بار پڑھا جاتا ہے۔

اِدھر جیسے بوجہ عِلِّیَّتِ آفتاب کا عُلُوِّ مراتب اور زمین کے نور کے مرتبہ میں کمی لازم ہے، ایسے ہی خدا کے عُلُوِّ مراتب اور اپنی پستیِ مرتبہ کا اعتقاد اور اقرار ضرور ہے۔

اس اعتقاد اور اقرار کا مُظہر کلمہ سُبۡحٰنَ رَبِّیَ الۡاَعۡلٰی ہے۔ جو ہر سجدے میں کم سے کم تین مرتبہ پڑھا جاتا ہے۔

معروضۂ بالا تقریر میں ضرورتِ عبادت اور عبادت کی حقیقت یعنی اس کی روح کو دلنشین اسلوب کے ساتھ اظہار فرمایا جس کے مضمرات کو واضح کر دیا گیا ہے۔ اب نماز کی صورت پر جو اس کی روح کی مَظہر ہے ارکانِ نماز کی اوضاع کے تعلُّق کو جو روحِ نماز کے ساتھ ہے واضح فرماتے ہیں:۔

استقبالِ قبلہ | مگر روئے نیازِ قلبی کا اُدھر ہونا دل کی بات ہے۔ احوالِ جسمانی میں اُس کا قائم مقام اگر ہو سکتا ہے تو اُس جہت کا استقبال ہو سکتا ہے جو بمنزلۂ آئینہ کہ بعض اوقات تجلّی گاہِ آفتاب بن جاتا ہے، عالمِ اجسام میں خدا کی تجلّی گاہ ہو۔

اس موضوع پر حضرت شمس الاسلام رحؒ نے تفصیلی بحث "قبلہ نما" میں کی ہے شائقین اُس کا مطالعہ کریں۔

نماز میں ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا | اور اُس کے کام کے لئے اپنی قدرت کے رو کے رکھنے کے مقابلہ میں اگر ہے تو اپنے ہاتھوں کو باندھ کر کھڑا ہو جانا ہے جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ خدمت کے لئے استادہ ہے۔

رکوع | اور اس کی عظمت کے لحاظ کے بعد جو اپنے نفس کی تحقیر کی کیفیت اپنے دل پر طاری ہونی چاہئے، عالمِ اجسام میں اُس کے قائم مقام اور اس کے مقابلہ میں اگر ہے تو جُھک جانا ہے جس کو اصطلاح اہلِ اسلام میں رکوع کہتے ہیں۔

سجدہ | اور اُس کے عُلوِ (بلندی) مراتب کے اعتقاد کے بعد جو اپنی پستی کے خیال کی کیفیت دل میں پیدا ہوتی ہے اُس کے مقابلہ میں اور اُس کے قائم مقام اس بدن کے احوال و افعال میں اگر ہے تو یہ ہے کہ اپنا سر اور منہ جو محلِ عزت سمجھے جاتے ہیں زمین پر رکھے اور ناک اس کی خاکِ آستانہ پر رگڑے۔ اس کو اہلِ اسلام سجدہ کہتے ہیں۔

نماز کے افعال خدا کے سوا کسی اور کے لئے بجالانا شرک ہے۔

مگر جب ان افعال مذکورہ کو ان امورِ قلبیہ کے ساتھ وہ نسبت ہوئی جو بدن کو روح کے ساتھ ہوتی ہے، تو جیسے بدن انسانی کو بوجہ نسبتِ مذکورہ انسان کہتے ہیں، ایسے ہی افعال مذکورہ کو بوجہ نسبتِ مذکورہ عبادت کہنا لازم ہوگا۔ اور سوائے خدا کے اور کسی کے لئے ان افعال کا بجالانا روا نہ ہوگا۔ منجملہ شرک سمجھا جائے گا۔

عباداتِ مالی یعنی زکوٰۃ کا فلسفہ

زکوٰۃ

اب اور سنئے۔ جب بوجہ اعتقادِ مشار الیہ و احوالِ مذکورہ بندے نے ثابت کر دکھایا کہ میں سراپا اطاعت ہوں تو منجملہ ملازمانِ بارگاہِ احکم الحاکمین سمجھا جائے گا۔ اور بایں وجہ کہ اموالِ دنیوی مملوکِ خداوندِ مالک الملک ہیں، چنانچہ اس کا ثبوت معروض ہو چکا ہے، اور پھر وہ اموال کسی نہ کسی قدر بندہ کے قبض و تصرّف میں رہتے ہیں۔ اس لئے بندہ اُن اموال کی نسبت خازن و امین سمجھا جائیگا اور اُس کے صَرف میں تابع فرمان خداوندی ہوا کریگا اور جو کچھ خرچ کرے گا۔ خدا کا مال سمجھ کر حسبِ اجازتِ خداوندی صرف کیا کریگا خود کھائے گا اور اپنے صرف میں لائے گا تو خدا کی اجازت سے کھائے گا اور صرف میں لائیگا۔ اور کسی دوسرے کو دے دلائیگا تو حسبِ اجازتِ خداوندی دے دلائیگا۔ مگر خداوندِ کریم کے لطف و رحمت سے یہ بعید ہے کہ خود قابض و امین حاجت مند ہو اور پھر اوروں کو دلوائے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بھی مستبعد ہے کہ ایک شخص کی حفاظت میں خزانہ کثیر موجود ہو اور پھر محتاجوں کو ترسائے اور نہ دلوائے۔ اس لئے یہ بات قرینِ حکمت ہے کہ تھوڑے اموال میں سے تو کسی اور کو نہ دلوائیں اور زیادہ ہو تو اوروں کے لئے حصّہ

تجویز کردیں۔ اس صورت میں اُس بندے کا حصہ مذکور کو دینا اور حسبِ ارشادِ خداوندی صرف کرنا بطورِ نیابت ہوگا۔ یعنی جیسے خادم اگر حسبِ اجازت اپنے آقا کے مال میں سے کسی کو کچھ دیتا ہے تو وہ آقا کا دیا ہوا سمجھا جاتا ہے اور خادم محض نائبِ اور درمیان ہوتا ہے۔ اس قسم کی عبادت کو اہلِ اسلام زکوٰۃ کہتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں جن میں سے ایک تو بجمیعِ الوجوہ عبادت ہے اور دوسری بات بوجہِ مذکور تو نیابت اور بوجہِ فرمانبرداری عبادت ہے، خدا کے مالک الملک اور احکم الحاکمین ہونے کا ثمرہ ہے جس کے اثبات سے بحمد اللہ فراغت ہو چکی۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ زکوٰۃ جو ارکانِ اسلام میں کا ایک رکن ہے حسب تقاضائے عقل و قیاس ہے، روزوں کے بارے میں جو نماز کی طرح عبادت بدنی ہے اور حج کے بارے میں جو کہ جامع ہر دو قسم عباداتِ مالی و بدنی ہے، اور یہ دونوں بھی ارکانِ اسلام میں سے ہیں، پہلے بطور تمہید یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ ہر دو رکن حسبِ تقاضائے عقل و قیاس مقتضائے عبودیت و بندگی و محبتِ محبوب حقیقی جل شانہ ہیں۔ اس کے بعد دونوں کا بیان علیحدہ علیحدہ کیا جائے گا۔

تمہیدِ صوم و حج اب رہی خدا کی محبوبیت اور اس کی خوبیاں، جس کو جمال سے تعبیر کیجئے تو بجا ہے، اس کے متعلق بھی دو ہی باتیں ہونی چاہئیں۔

جیسی کہ نماز میں مذکور ہوئیں یعنی روئے نیاز قلبی کا اس سے متعلق ہونا، اور بدن کا قائم مقام کی حیثیت سے ایسے افعال بجا لانا جو اُس نیاز قلبی کی حقیقت کا مظہر ہوں۔

ایک تو خدا کے سوا اور چیزوں سے بے غرضی۔ کیونکہ جب غلبۂ محبتِ محبوبانِ مجازی میں کسی چیز کی پرواہ نہیں رہتی تو محبوبِ حقیقی کی محبت میں یہ بات کیوں نہ ہو گی۔ دوسری اس

بے غرضی کے بعد اپنے محبوب یعنی خدا کے شوق میں محو ہو جانا' اور پھر بمقتضائے وقت کبھی وجد ہے (یہ طواف اور سعی بین الصفا والمروہ کی طرف اشارہ ہے) کبھی کسی صحرا میں (میدانِ عرفات کی طرف اشارہ ہے) تصوّرِ یار میں عرض معروض ہے۔ کبھی ناصح سے بیزاری (رمی جمرات کرکے) کبھی اخلاص سے جان و مال قربان کرنے کی تیاری (قربانی کی طرف اشارہ کیا گیا) علیٰ ہذا القیاس جو کیفیتیں ہوا کرتی ہیں۔

صوم | سو پہلی بات (یعنی خدا کے سوا اور چیزوں سے بے غرضی) کے مقابلہ میں اور اس کے قائم مقام تو روزے ہیں۔ جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ غلبۂ محبتِ الٰہی میں نہ کھانے سے مطلب رہا' نہ پینے کی حاجت۔ نہ مرد کو عورت سے غرض' نہ عورت کو مرد کا خیال۔ (غرض اور خیال سے مباشرت مراد ہے) اور جب ان ہی باتوں سے دست برداری ہے تو اور کیا رہ گیا۔ سوا ان کے جو کچھ ہے یا ان کے حاصل کرنے کے سامان ہیں' جیسے کھیتی، نوکری، تجارت، مزدوری۔ یا اُن کا نتیجہ ہے' جیسا دوائے امراض جو کھانے پینے وغیرہ سے حادث ہوتے ہیں۔

اس رکن اسلام پر کاربند ہونے کا سب سے بڑا نتیجہ تزکیۂ نفس ہوتا ہے جس سے محاسنِ اخلاق میں ترقی اور ذمائم اخلاق میں انحطاط ہوتا ہے اور انسان کو اپنے نفس پر یعنی اس کی خصلتوں پر اقتدار اور قابو حاصل ہو جاتا ہے۔ جو کامیاب زندگی کا بڑا اہم راز ہے۔ جس کی طرف قرآن کریم نے اشارہ کیا ہے قد افلح من زکّٰھا ۝ وقد خاب من دسّٰھا ۝ ۹۱/۱۰،۹ (یقیناً وہ مراد کو پہنچا جس نے اس (جان) کو پاک کرلیا۔ اور نامراد ہوا جس نے اُس کو (فجور میں) دبا دیا۔

حج یعنی احرام، طواف، وقوفِ عرفہ، رمی جمار۔ و قربانی | اور دوسری بات (یعنی خدا کے شوق میں

محو ہو جانا) کے مقابلہ میں اوّل تو بتقاضائے شوق اس طرف کی راہ لیتے ہیں جہاں تجلّیِ ربّانی ہو۔ اور پھر وہ بھی اس کیفیت سے کہ نہ سر کی خبر، نہ پاؤں کا ہوش، نہ ناخنوں کی پرواہ نہ بالوں کی غور و پرداخت، سر برہنہ، پابرہنہ، ناخن بڑھے ہوئے، بال بڑھے ہوئے پریشان صورت، نعرہ زناں (یعنی لبّیک اللھمّ لبّیک الخ کی پرجوش صدا لگاتا ہوا) چلا جاتا ہے۔ اس کو اہلِ اسلام اِحرام کہتے ہیں۔

اور وہاں جا کر کبھی وجد میں گھومتا ہے اور کبھی اِدھر سے اُدھر نکل جاتا ہے اور اُدھر سے اِدھر نکل آتا ہے اس کو طواف کہتے ہیں۔

اُس کے بعد صحرائے عرفات میں تضرّع و زاری ہے اور ناصح نادان یعنی شیطان کے خاص مکان پر سنگ باری ہے۔

لفظ "خاص مکان" سے ایک غلط عرف کی اصلاح بھی ہو گئی کہ عام لوگ اُن ستونوں کو جن پر کنکریاں پھینکی جاتی ہیں "شیطان" کہتے ہیں۔ حالانکہ وہ اینٹوں سے بنائے ہوئے ستون ہیں جن کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ اُن کے بیٹے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام اللہ تعالےٰ کے حکم پر اپنی جان کی قربانی

۵۷ اس وجد اور وارفتگی کی کیفیت قیس کی زبان سے سنئے کہ اس نے لیلےٰ کے شہر میں پہنچکر کیا کہا تھا

اَمرُّ علی الدیار دیارِ لیلےٰ	اُقبّل ذا الجدار و ذا الجدارا
فما حُبُّ الدیار شغفنَ قلبی	ولاکن حُبُّ مَن سکن الدیارا

پھر یہ حال تو دیار میں پہنچکر پیش آیا، خاص دارِ محبوب میں پہنچکر تو جس قدر بھی والہانہ حرکات ہوں کم ہیں پھر "عشقِ مولےٰ کے کم از لیلےٰ بود" کا تفاوت بھی ملحوظ رہے۔ بس وہ محبوب حقیقی ہی اپنی قدرت سے عشاق کے جذبات کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ ایسا نہ ہو تو لاکھوں کا ڈھیر ہو جائے ۱۲

اشتیاق احمد عفی عنہ

دینے کے لئے جا رہے تھے تو دونوں اس راستہ سے جا رہے تھے اور ان تین مقامات پر شیطان نے متمثل ہو کر حضرت اسمٰعیلؑ کو قربانی سے ڈرانا اور بھگانا چاہا تو حضرت اسمٰعیلؑ نے اُس کے اوپر کنکریاں پھینک ماری تھیں۔ یہ ستون ان ہر سہ مقامات کا تعین کرتے ہیں۔ آپ کا یہ فعل بارگاہِ خداوندی میں پسندیدہ ہوا اور مسلمانوں کو حکم ہوا کہ اس یادگار کو قائم رکھیں تاکہ جب بھی شیطان راہِ حق میں مزاحمت کرے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے اس عمل کے اتباع میں اس کو پھٹکار دیں۔

اور چونکہ عاشق کے حق میں نصیحت ایسی ہے جیسی جلتے توے پر پانی ڈال دیجئے، تو اس لئے بعد سنگباری بتقاضائے اخلاص جان و مال کے فدا کرنے کی تیاری یعنی قربانی ہے اور جانفشانی ہے۔ اس قسم کی عبادت کو حج کہتے ہیں۔

حکمتِ توالیِ رمضان واشہر الحج (یعنی رمضان اور حج کے مہینوں کا آگے پیچھے آنا) مگر غیر محبوب سے بے غرضی جس کے مقابلہ میں رمضان کے روزے ہیں اور شوق و محبت و وجد و تضرع و اخلاص میں باہم ارتباط تھا۔ اس لئے بعد رمضان ہی احرام کے شروع کرنے کے دن ہیں۔ یعنی شوال و ذی قعدہ و عشرۂ ذی الحجہ کو اس کام کے لئے رکھا۔

نماز و زکوٰۃ و صوم و حج کا ارتباط الغرض اِدھر تو نماز و زکوٰۃ میں باہم ارتباط ہے اور اُدھر روزوں اور حج میں باہم ارتباط ہے۔ اتنا فرق ہے کہ وہاں اصل عبادت جو بجمیع الوجوہ عبادت ہے، یعنی نماز مقدم ہے۔ اور زکوٰۃ، جو بوجہ فرمانبرداری عبادت ہے، اُس کے تابع اور اس کے بعد۔ اور یہاں رمضان کے روزے جو حقیقت میں عبادت نہیں۔ ورنہ خدا کو معبود ہو کر عابد ہونا پڑے گا۔

یعنی روزے کی حقیقت اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ کھانے پینے اور مباشرت سے

رک جائیں۔ اگر صرف اتنی ہی بات کا نام عبادت ہے تو خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔"

کیونکہ وہ بھی نہ کھائے نہ پئے، نہ عورت کے پاس جائے۔ بلکہ بوجہ فرمانبرداری عبادت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی تمام دن نہ کھائے، نہ پئے، نہ مباشرت کرے اُس کا روزہ نہیں ہوگا اگر اس نے روزے کی نیت نہ کی ہوگی۔

(الغرض رمضان کے روزے) مقدم ہیں۔ اور حج جو اصل میں عبادت ہے اور بجمیع الوجوہ اُس کا عبادت ہونا ظاہر ہے اُس سے مؤخر۔ وجہ اس کی خود ظاہر ہے۔ وہاں تو نماز کے بعد منصب نیابت و خدمت گزاری میسّر آتا ہے، اور یہاں عشق کی اول منزل یہی ہے کہ غیرِ خدا پر خاک ڈالیئے۔

(؎ در رہِ منزلِ لیلیٰ کہ خطرہاست بجاں　　شرطِ اول قدم آن ست کہ مجنوں باشی)

آگے جہاد فی سبیل کے بارے میں یہ اشارہ فرماتے ہیں کہ اللہ سے محبت اور اس کے دشمنوں سے نفرت کا یہ طبعی تقاضا ہے کہ اس کے فرماں برداروں سے محبت اور اخلاص ہو اور دشمنوں سے جنگ و پیکار۔ وغیرہ۔ فرماتے ہیں:۔

حُسنِ اخلاق آثارِ حُبّ فی اللہ سے ہے اور جہاد دوسناظرہ آثارِ بغض فی اللہ سے۔	اس کے بعد اور سنئے۔ جب بندہ مملوک اور محکوم خدا ٹھہرا، اِدھر خدا کا محب و مخلص بنا تو بالضرور

دو باتیں اس کو بتقاضائے غلامی و محبت کرنی پڑینگی۔

ایک تو جو خدا کے دوست ہوں جان و مال سے ان کی مدد کرے۔

اور (دوسری) جو خدا کے دشمن ہوں اُن کی جان و مال کی تاک میں رہے اور اُن کی تذلیل سے نہ چوکے۔ پہلی کو حُبّ فی اللہ اور دوسری کو بغض فی اللہ کہتے ہیں۔ سخاوت، مروت

ایثار، حسنِ اخلاق وحیار وصلۂ رحمی، عیب پوشی، نصیحت، خیرخواہی وغیرہ اہل اسلام کے ساتھ اول سے متعلق ہیں۔ اور جہاد اور جزیہ کا لینا اور غنیمت کا لینا اور مناظرہ وغیرہ دوسرے سے متعلق ہیں۔

شرک فی العبادۃ کی تفسیر | اور سنیئے، ان سب باتوں کو اگر غیر خدا کی خوشنودی کے لئے کرے اور نیتِ عبادت ہو (یعنی اُس غیر خدا کی عظمت وعلو مرتبت کو ملحوظ رکھکر اپنی پستی اور تذلّل کا اظہار) تو یہ سب کی سب باتیں شرک ہو جائینگی ورنہ (یعنی اگر نیت عبادت نہیں ہے) نماز کے ارکان اور حج کے ارکان تو شرک ہوں گے۔ (لیکن) اور چیزوں کے ادا کرنے میں بغیر نیتِ عبادت مشرک نہ بنے گا۔

وجہ اس تفریق کی یہی ہے کہ اصلِ عبادت یہ دو ہی باتیں ہیں۔ اور ان کی ہر ہر بات خدا کی عظمت اور اُس کے مُطاع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

یہانتک بقدر کفایت جس کی تبلیغ کی عوام کے لئے ضرورت ہے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ یعنی توحید سے متعلق ہے۔ اب آگے مسئلۂ رسالت کا مدلّل ومو جّہ بیان شروع ہوتا ہے۔

رُکنِ ثانی

ضرورتِ رسالت | ان تقریراتِ لطیفہ کے بعد پھر یہ گزارش ہے کہ خداوند عالم جب حاکم اور مطاع ومحبوب ٹھہرا تو اس کی رضا جوئی ہمارے ذمہ فرض ہوئی۔ اور اُس کی رضا کے موافق کام کرنا ہمارے ذمہ لازم ہوا۔ مگر یہ بات بے اطلاعِ رضا وغیر رضا متصور نہیں۔ مگر رضا کی اطلاع کا یہ حال ہے کہ ہماری تمھاری رضا غیر رضا بھی بدون ہمارے بتلائے کسی کو معلوم نہیں ہوسکتی۔ خداوندِ عالم کی رضا غیر رضا بے اُس کے بتلائے

کسی کو کیونکر معلوم ہو سکے۔ یہاں تو یہ حال کہ ہم جسمانی ہیں اور جسم سے زیادہ کوئی چیز ظاہر نہیں۔ پھر اس پر یہ حال ہے کہ سینہ سے سینہ ملادیں اور دل کو چیر کر دکھلادیں تو بھی دل کی بات دوسرے کو معلوم نہیں ہو سکتی۔ خدائے عالم تو سب سے زیادہ لطیف ہے۔ اسی وجہ سے آج تک کسی کو دکھائی نہ دیا۔ پھر اس کے دل کی بات بے اس کے بتلائے کسی کو کیونکر معلوم ہو سکے۔ اور ایک دو بات اگر بدلالتِ عقلِ سلیم کسی کے نزدیک لائق امر و نہی خداوندی معلوم بھی ہوں تو اول اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خداوندِ عالم قابلیتِ امر و نہی کا پابند ہی رہے۔ کیا عجب ہے کہ بوجہ خود مختاری و بے نیازی اور کچھ حکم دیدے علاوہ بریں اس قسم کے علم اجمالی سے کیا کام چلتا ہے۔ جب تک تفصیلِ اعمال مِنْ اَوَّلِہٖ اِلیٰ آخِرِہٖ معلوم نہ ہو جائے تعمیلِ حکم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اس کے ارشاد کا انتظار ہے۔

مگر اس کی شانِ عالی کو دیکھئے تو یہ بات کب ہو سکتی ہے کہ خود خداوندِ عالم ہر کس و ناکس کو اپنی رضا غیر رضا کی خبر دے اور ہر کسی کو منھ لگائے۔ بادشاہانِ دنیا اس تھوڑی سی نخوت پر اپنے ہی بنی نوع سے نہیں کہتے۔ دوکان دوکان اور مکان مکان پر کہتے نہیں پھرتے۔ مقربانِ بارگاہ ہی سے کہہ دیتے ہیں، وہ اوروں کو سنا دیتے ہیں۔ اور بذریعہ اشتہارات و منادی اعلان کرادیتے ہیں۔ خداوندِ عالم کو ایسا کیا کم سمجھ لیا ہے کہ وہ ہر کسی سے کہتا پھرے۔ وہاں بھی یہی ہوگا کہ اپنے مقربوں سے اور اپنے خواصوں سے فرمائے اور وہ اوروں کو پہنچائیں۔ **ایسے لوگوں کو اہلِ اسلام انبیاء اور پیغمبر اور رسول کہتے ہیں**

عصمتِ انبیاء لیکن دنیا کے تقرب اور خواصی کے لئے سراپا اطاعت ہونا ضرور ہے۔ اپنے مخالفوں کو اپنی بارگاہ میں کون گھسنے دیتا ہے اور مسندِ قرب پر کون قدم رکھنے

دیتا ہے۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ وہ مقرب جن پر اسرار و مافی الضمیر آشکارا کئے جائیں'
یعنی اصولِ احکام سے اطلاع دی جائے۔ ظاہر و باطن میں مطیع ہوں۔ مگر جس کو خداوند
علیم و خبیر باعتبار ظاہر و باطن مطیع و فرمانبردار سمجھے گا اُس میں غلطی ممکن نہیں۔ البتہ
بادشاہانِ دنیا موافق و مخالف و مطیع و عاصی و مخلص و مکّار کے سمجھنے میں بسا اوقات
غلطی کھا جاتے ہیں۔ اس لئے یہاں یہ ہو سکتا ہے کہ جس کو مطیع و مخلص سمجھا تھا وہ ایسا نہ
نکلے یا بادشاہ کو بوجہ غلطی اُس کی طرف گمان مخالفت و مکّاری پیدا ہو جائے اور اس لئے
دربار سے نکالا جائے۔ مگر خدا تعالےٰ کی درگاہ کے مقرب بوجہ عدم امکانِ غلط فہمی ہمیشہ
مطیع و مقرب ہی رہیں گے۔

انبیاء اپنے منصب سے معزول نہیں ہوتے۔ دوزخ جنّت کے مالک نہیں۔ گنہگاروں کی شفاعت کرینگے

نظر بریں یہ لازم ہے کہ انبیاء معصوم بھی ہوں۔ اور مرتبۂ تقرّبِ نبوت سے
برطرف نہ کئے جائیں گو خدمتِ نبوت کی تخفیف ہو جائے۔

لیکن جیسے مقربانِ بادشاہی اور خواصِ سلطانی مطیع و مقرب ہوتے ہیں۔ شریکِ
خدائی نہیں ہوتے۔ اس لئے اُن کو یہ اختیار نہ ہو سکا کہ کسی کو بطور خود جنّت یا جہنم میں داخل
کر دیں۔ البتہ بوجہ تقرب یہ ممکن ہے کہ وہ بکمالِ ادب کسی کی سفارش کریں یا کسی کی شکایت
کریں۔ احباب کی سفارش کو جو انبیاء علیہم السّلام دربارہ ترقیِ مدارج یا مغفرتِ معاصی
خدا کی درگاہ میں کریں گے **اہلِ اسلام شفاعت کہتے ہیں۔**

ابطالِ کفّارہ مزعومہ نصاریٰ

القصہ انبیاء کی معصومیت اور اُن کی شفاعت تو قرینِ
عقل ہے پر اُن کی گنہگاری اور دربارۂ عطائے جنت یا اِدخال اُن کی خود مختاری ہرگز
قرینِ عقل نہیں۔

اور نہ یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ کسی کے عوض کوئی جنت میں چلا جائے۔ اور کسی کے عوض کوئی دوزخ میں رہ جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ محبت اور عداوت کے لئے کوئی وجہ ضرور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس انعام اور سزا کے لئے سبب کی حاجت ہے۔ جہاں جہاں وہ اسباب موجود ہوں گے وہاں وہاں محبت اور عداوت ہوگی۔ اور پھر جہاں جہاں محبت اور عداوت ہوگی وہاں وہاں عنایت اور التفات اور کشیدگی اور انقباض بھی ضرور ہوگا۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ حُسن و جمال اور حسنِ خصال اور قرابت اور کمال اور احسان اور اعطاءِ مال تو کوئی کرے۔ اور محبت اُن سے ہو جائے جن کی صورت اچھی نہ سیرت بھلی، قرابت ہے نہ کمال ہے، احسان ہے نہ عطاءِ مال ہے، اجنبی در اجنبی۔ احسان کے بدلے نقصان، راحت کے عوض ایذا، بھلائی کے عوض بُرائی کرتے رہتے ہیں۔ باوجود اتنی ناانصافیوں کے یہ بات تو بنی آدم میں بھی نہیں۔ خداوندِ دادگر میں یہ بات کیونکر ہوسکتی ہے۔ اس لئے یہ مُمکن نہیں کہ اطاعت کوئی کرے اور ثواب کا مستحق کوئی ہو جائے۔ گناہ کوئی کرے اور سزا کسی کو دی جائے۔ تابعداری تو انبیاء کریں اور مرحوم اُمتی ہو جائیں۔ اور گناہ و تقصیر تو اُمتی کریں اور ملعون انبیاء علیہم السلام ہو جائیں۔ نعوذ باللہ منہا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یا اور انبیاء بدستور ویسے ہی بارگاہِ قُرب میں اپنی شان و عظمت کے ساتھ موجود ہیں۔ نہ کبھی وہ عذاب میں گرفتار ہوئے نہ ہوں انشاء اللہ۔

اے حضراتِ نصاریٰ یہ سخت گستاخی ہے جو تم صاحب حضرت عیسیٰؑ کی نسبت تجویز کرتے ہو۔

مدارِ نبوت تین کمالوں پر ہے | اس تقریر کے ملاحظہ کرنے والوں کو یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ نبوت کے لئے اوّل یہ ضرور ہے کہ ظاہر و باطن میں موافقِ مرضیٔ خداوندی ہوں اور ظاہر و

باطن سے اطاعتِ خدا کے لئے تیار ہوں۔ اس لئے کہ جو اپنے موافقِ مرضی ہوتا ہے وہی مقربِ ربانی ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص ظاہر و باطن دونوں طرح مطیع و فرمانبردار ہو وہی شخص حاکمِ ماتحت خدا ہو سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بے تقرب بادشاہ سے کلام و گفتگو کوئی نہیں کر سکتا۔ اور بے تقربِ چوبدار بادشاہی کسی کے پاس سلام و پیام بادشاہی نہیں لا سکتا ہے۔ اسی طرح بے تقرب شرفِ ہم کلامیِ خداوندی میسّر نہیں آ سکتی۔ اور بے تقرّبِ ربّانی ملائکہ سلام و پیامِ خداوندی نہیں لا سکتے۔

مگر بنائے تقرّب جب موافقِ مرضی پر ہوئی تو بالضرور نبی میں تین باتیں ضرور ہونگی۔

محبّتِ خداوندی | اوّلؔ تو یہ کہ اخلاص و محبتِ خداوندی اس قدر ہو کہ ارادۂ معصیت کی گنجائش ہی نہ ہو۔

اخلاقِ حمیدہ | دوسرؔے یہ کہ اخلاق حمیدہ پسندیدہ ہوں۔ کیونکہ ہر شخص اور ہر کام کرنے والا اپنے اخلاق کے موافق اور مناسب کام کیا کرتا ہے۔ سخی دیا کرتے ہیں اور بخیل جمع کیا کرتے ہیں۔ خوش اخلاق اخلاق سے پیش آتے ہیں، اور راحت پہنچاتے ہیں، اور بداخلاق بدی سے پیش آتے ہیں اور ایذا دیا کرتے ہیں، اس لئے ہر کار ایک خصلت سے مربوط ہوگا اگر اچھی خصلت سے مربوط ہے تو اچھا ہوگا بُری سے مربوط ہے تو برا ہوگا۔

اور اخلاق کا اچھا بُرا ہونا اس پر منحصر ہے کہ خدا کے اخلاق کے موافق ہو یا مخالف۔ جو خُلق موافق ہوگا وہ اچھا سمجھا جائے گا جو مخالف ہوگا وہ بُرا ہوگا۔ اس لئے جو باتیں موافقِ اخلاقِ خداوندی ہوں اُن کا بُرا کہنا بجز ناقص فہموں کے اور کسی کا کام نہیں مثلاً خداوندِ عالم بالاتفاق سب کے نزدیک اچھوں سے خوش ہوتا ہے، اور بُروں سے ناخوش۔ اُن کو انعام دیتا ہے اِن کو سزا پہنچاتا ہے۔ پھر جو شخص ہو بہو ایسا ہو اس کو اوروں سے

کامل اور جان و دل سے محبوب رکھنا چاہیئے نہ یہ کہ بجائے محبت عداوت اور بجائے تعریف اُس میں عیب نکالنے لگیں۔

اس وقت حضراتِ نصاریٰ کا یہ اعتراض جو حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد پر کرتے ہیں سراسر ناانصافی ہوگی۔

یہ دو باتیں یعنی اعمال و اخلاق تو ایک قسم کی باتیں ہیں یعنی کرنے کی باتیں ہیں اور معاملات سے متعلق ہیں۔

کمالِ عقل و فہم

تیسری بات جو از قسم دوم (یعنی اخلاقِ حمیدہ) ہے، وہ خوبیِ عقل و فہم ہے۔ کیونکہ اوّل تو بدفہمی خود ایک ایسا عیب ہے کہ کیا کہیئے۔ دوسرے تقرّبِ مقربین خود اسی غرض سے ہوتا ہے کہ بات کہیئے تو سمجھ جائیں اور سمجھ کر خود بھی تعمیل کریں اور اوروں سے بھی کرائیں۔

عقل و فہم امت انبیاء کی عقل و فہم کا پرتوہ ہے

اس لئے انبیاء علیہم السلام خدا اور امت کے بیچ میں ایسے ہوں گے جیسے آفتاب کے اور زمین کے بیچ میں قمر یعنے جیسے نورِ قمر آفتاب سے ماخوذ ہوتا ہے اور زمین تک پہنچتا ہے اور درحقیقت مادّہ نورانیِ زمین وہ نورِ قمر ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی مادّہ علم و فہمِ اُمّت انبیاء ہی سے ماخوذ ہوتا ہے۔ مگر مادہ علم و فہم وہی عقل ہے۔ اس صورت میں عقل و فہمِ اُمّت بالضرور مثلِ چاندنی جو پرتوہ نورِ قمر ہوتی ہے، پرتوہ عقل و فہم انبیاء علیہم السلام ہوگا۔

حیاتِ اُمّت انبیاء کی حیات کا پرتوہ ہے

اور اس وجہ سے یہ لازم ہے کہ مادہ حیات امت بھی انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہو، کیونکہ عقل حیات سے جدی نہیں ہو سکتی۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات نہ ہو اور عقل ہو۔

یہاں "حیات" سے موت کا مقابل مفہوم مراد نہیں ہے۔ بلکہ بطور استعارہ حرکتِ فعلی مراد ہے۔ جیسا کسی شاعر کا قول ہے ؎

زندگی زندہ دلی کا ہے نام مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں

مطلب یہ ہے کہ بہیأت مجموعی امت ہمیشہ احقاقِ حق پر عامل رہیگی۔ باطل پر مجتمع نہ ہوگی۔ اور باطل پر اجتماع موتِ امت کے مرادف ہے۔

تمام اخلاقِ امت اخلاقِ انبیاء سے ماخوذ ہیں۔ اور جب حیاتِ امت حیاتِ انبیاء سے ماخوذ ہوئی، تو بالضرور تمام اخلاق امت اخلاق انبیاء سے ماخوذ ہونگے بشرطیکہ امت گمراہ نہ ہو۔ کیونکہ امتِ گمراہ حقیقت میں امت ہی نہیں ہوتی۔

آگے اخلاقِ انبیاء سے ماخوذ ہونے کی وضاحت فرماتے ہیں کہ اخذ سے مراد ظلیت ہے۔ اور اصل و ظل میں نمایاں فرق ہوتا ہے۔

مثالِ امت بالجملہ امت اور نبی میں یہ فرق (اصلیت و ظلیت) ضرور ہے۔ اس لئے امت کی فہم اور اُن کے اخلاق اور اعمال اگر اچھے بھی ہوئے تو ایسے ہونگے جیسے زمین کا چاندنا اپنی ذات سے اچھی چیز ہے۔ مگر مثل نورِ قمر دوسروں تک پہنچ نہیں سکتا۔ اور اگر پہنچا بھی تو ایسا پہنچتا ہے جیسے چاندنی رات میں زمین کی چاندنی کے باعث دالان کے اندر اُجالا ہو جاتا ہے

تفاضلِ افرادِ امت الغرض بنائے تقرب ان تین باتوں پر ہے۔ بشرطیکہ اوروں کا مادۂ فہم و اخلاق اُن کے فہم و اخلاق سے ایسی نسبت رکھتا ہو جیسا معروض ہوا۔ اس کے بعد تفاوت اخلاق امت ایسا ہوگا جیسا اشیائے مختلف الالوان کا ایک نور سے مختلف طور سے اچھا برا معلوم ہونا۔

معجزہ ثمرۂ نبوت ہے نہ مدارِ نبوت الغرض اصلِ نبوّت تو ان دو باتوں کو مقتضی ہے کہ فہم سلیم و اخلاق حمیدہ اس قدر ہوں۔ رہے معجزات وہ بعد عطائے نبوت عطا کرتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ جس نے اظہار معجزات کے امتحان میں نمبر اول پایا اس کو نبوت عطا کی ورنہ ناکام رہا۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس لئے اہلِ عقل کو لازم ہے کہ اول فہم و اخلاق و اعمال کو میزانِ عقل میں تولیں اور پھر بولیں کہ کون نبی ہے اور کون نہیں۔

ایمان بجمیع انبیاء بلاتفریق اہلِ اسلام تو سب ہی انبیاء علیہم السّلام کے درم ناخریدہ غلام ہیں۔ خاص کر اُن میں سے اُن اولوالعزموں کے جن کی تاثیر اور اولوالعزمی اور علوہمت سے دین خداوندی نے بہت شیوع پایا۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام۔ کیونکہ انبیاء کا اعتقاد اور محبت اہلِ اسلام کے نزدیک جزوِ ایمان ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل الانبیاء ہیں۔ مگر اُن سے اور باقی تمام انبیاء سے بڑھ کر حضرت خاتم النبیین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم کو سمجھتے ہیں اور اُن کو سب میں افضل اور سب کا سردار جانتے ہیں۔ اہلِ انصاف کے لئے تو بشرطِ فہم سلیم موازنۂ احوالِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور احوالِ دیگر انبیاء کافی ہے۔

دنیا میں اب تک جس قدر انبیاء اور مصلحین اور سردارانِ قوم ہوئے اُن میں سے بعض کے احوال تو بالکل ہی تاریکی میں ہیں، بعض کے کچھ احوال یا دو چار مقولات ملتے ہیں، بعض کے صرف چند اہم کارنامے کتب تاریخ میں ملیں گے لیکن قصص و حکایات کے طور پر جن کی کوئی معتبر سند نہ ہوگی، اگر کسی کی نصائح اور مواعظ کا کوئی حصّہ دستیاب ہوگا تو محرّف اور بگڑی ہوئی صورت میں۔ غرض کہ دنیا میں کوئی ایک بزرگ بھی ایسا نہیں ہوا جس کو

پیغمبر اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ پر لاکر یہ دعوٰے کیا جاسکے کہ جس طرح نہایت بسط و تفصیل کے ساتھ بروایاتِ صحیحہ آپ کے حالات پیدائش سے لے کر قبر میں دفن ہونے تک کے اوراقِ کتب میں محفوظ چلے آرہے ہیں، یہ شخصیت بھی ایسی ہے کہ اگر بالکل مماثل بھی نہیں تو قریب قریب مساوات کو پہنچی ہوئی ہے۔ انتہا یہ ہے کہ آپ کی حیاتِ طیبہ کے وہ لمحات بھی جو گھر کی چہار دیواری کے اندر ازواج مطہرات کی معیت میں گذرے ہیں، وہ بھی منظرِ عام پر آگئے اور کوئی پہلو بھی اُجاگر ہونے اور روشنی میں آکر نمایاں ہونے سے باقی نہ رہا۔ بڑے بڑے مبصروں کو اس امر کا اعتراف کرنا پڑا کہ دنیا میں اس مرتبہ کی عظیم الشان ہستی کوئی نہیں ہوئی۔ ع تُوئی سلطانِ عالم یا محمدؐ۔

اس موقع پر حضرت شمس الاسلام رح کا مقصد یہ ہے کہ جو اہم اور خاص حالات دیگر انبیاء کے از قبیلِ معجزات یا اصلاحِ امت ثابت ہو چکے ہیں اُن میں سے کوئی آپ کا ہم سر و ہم پایہ نہ ملے گا۔ انصاف کے ساتھ موازنہ کر لیا جائے۔ فہمِ سلیم اور بے تعصبی شرط ہے۔

ملک عرب کی جہالت اور درشت مزاجی اور گردن کشی کون نہیں جانتا جس قوم میں ایسی جہالت ہو کہ نہ کوئی کتاب آسمانی ہو نہ غیر آسمانی، اور اخلاق کا یہ حال کہ قتل کر دینا ایک بات ہو، فہم کی یہ کیفیت کہ پتھروں کو اٹھا لائے اور پوجنے لگے، اور گردن کشی کی یہ صورت کہ کسی بادشاہ کے کبھی مطیع نہ ہوئے، جفاکشی کی یہ نوبت کہ ایسے خشک ملک میں شاد و خرم عمر گذاریں۔ ایسے جاہلوں گردن کشوں کو راہ پر لانا ہی دشوار تھا۔ چہ جائیکہ علوم الٰہیات و اخلاق و سیاست مدن میں اور علم معاملات و عبادات میں رشک افلاطون و ارسطو و دیگر حکمائے نامدار بنا دیا۔

اعتبار نہ ہو تو اہل اسلام کی کتب اور اُن کی کتب کو موازنہ کر کے دیکھیں۔ مطالعہ کتان

کتب فریقین کو معلوم ہوگا کہ ان علوم میں اہل اسلام تمام عالم کے علماء پر سبقت لے گئے نہ یہ تدقیقات کہیں ہیں نہ یہ تحقیقات کہیں ہیں۔ جن کے شاگردوں کے علوم کا یہ حال ہے خود موجدِ علوم کا کیا حال ہوگا۔ اگر یہ بھی معجزہ نہیں تو اور کیا ہے۔

معجزاتِ علمیہ کا معجزاتِ عملیہ سے افضل ہونا صاحبو! انصاف کرو تو معلوم ہو کہ یہ معجزہ اور انبیاء کے معجزات سے کس قدر بڑھا ہوا ہے۔ سب جانتے ہیں کہ علم کو عمل پر شرف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر فن میں اُس فن کے اُستادوں کی تعظیم کی جاتی ہے ہر ہر سررشتہ میں افسروں کو باوجودیکہ اُن کے کام میں بمقابلہ خدماتِ اَتباع بہت کم محنت ہوتی ہے تنخواہ زیادہ دیتے ہیں۔ یہ شرف علم نہیں تو اور کیا ہے۔ خود انبیاء ہی کو دیکھو۔ اُمتی آدمی بسا اوقات مجاہدہ و ریاضت میں اُن سے بڑھے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مگر مرتبہ میں انبیاء کی برابر نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی بجز شرفِ علم و تعلیم اور کیا ہے۔ الغرض بوجہ علم و تعلیم ہی انبیاء امتیوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ بوجہ عبادت و ریاضت ممتاز نہیں ہوتے، مگر جب یہ ہے تو پھر علم عمل سے بالضرور افضل ہوگا۔ اس لئے **معجزاتِ علمیہ معجزاتِ عملیہ سے کہیں زیادہ** (بلند مرتبہ) **ہونگے۔**

معجزاتِ علمیہ و عملیہ کی تفسیر مگر معجزات عملی اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص نبوت کر کے ایسا کام کر دکھائے کہ اور سب اُس کام کے کرنے سے عاجز آجائیں۔ اس صورت میں معجزاتِ علمی اس کا نام ہوگا کہ کوئی شخص دعوئے نبوت کر کے ایسے علوم ظاہر کرے کہ اوراَقران و اَمثال اُس کے مقابلہ میں عاجز آجائیں۔

تفاضلِ علوم باعتبارِ تفاضلِ معلومات مگر علوم میں بھی فرق ہے یعنی۔ جیسے گلاب ہو (یعنی عرق گل سرخ) یا پیشاب ہو، دیکھنے میں دونوں برابر ہیں۔ مگر جس کو دیکھتے ہیں (یعنی جب غور

کرتے ہیں تو) اس میں اتنا تفاوت ہے کہ اُس سے زیادہ اور کیا ہوگا۔ ایک پاک وُ خوشبودار دوسرا ناپاک اور بدبودار ایسے ہی علم ذات وصفات خداوندی اور علم اسرار احکام خداوندی اور علم معلومات باقیہ میں یہی فرق ہے۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو اس سے زیادہ فرق ہے، اس لئے کہ گلاب و پیشاب میں اتنا تو اتحاد ہے کہ یہ بھی مخلوق وہ بھی مخلوق۔ خالق اور مخلوق میں تو اتنا بھی اتحاد اور مناسبت نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں اور انبیاء سے بڑھ کر ہیں

ادھر دیکھئے علم وقائع میں بھی باہم فرق ہے، دنیا کے وقائع کی اگر کوئی شخص خبر دے تو پھر وَرے ہی کی خبر دیتا ہے۔ پر جو شخص وقائعِ آخرت کی خبر دیتا ہے وہ دُور تک کی خبر دیتا ہے۔

اور چونکہ خبرِ مستقبل کا اعجاز بہ نسبت ماضی کے زیادہ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہاں تو کسی قسم کی اطلاع کا بھی احتمال ہے پر مستقبل میں یہ احتمال بھی نہیں ہوتا۔ اس لئے جو شخص کثرت سے امورِ مستقبلہ کی خبر دے اور امورِ مستقبلہ بھی بہت دور دور کے بیان کرے تو اُس کا اعجازِ علم وقائع بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوگا۔

اب دیکھئے کس کی پیشین گوئیاں زیادہ ہیں اور پھر وہ بھی کہاں کہاں تک اور کس کس قدر دور دراز زمانہ کی باتیں ہیں۔

رہا یہ احتمال کہ آخرت تک کی پیشین گوئیوں کا صدق اور کذب کس کو معلوم ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ کوئی پیشین گوئی کیوں نہ ہو قبلِ وقوع سب کا یہی حال ہوتا ہے۔ اگر وہ چار گھڑی پیشتر کی ہے تب تو اکثر حاضرین کو معلوم ہوگا۔ ورنہ بیان کسی کے سامنے کی جاتی ہے اور ظہور کسی کے سامنے ہوتا ہے۔ توراۃ کی پیشین گوئیوں کو دیکھ لیجئے بعض بعض تو اب تک ظہور میں نہیں آئیں۔ بہر حال پیشین گوئیاں اگلے ہی زمانہ میں جا کر معجزہ ہو جاتی ہیں۔ یعنی اُن کا

معجزہ ہونا اگلے زمانہ میں معلوم ہوتا ہے۔ مگر ایک دو کا صادق بھی اوروں کی تصدیق کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اِدھر اور قرائنِ صادقہ اور معجزاتِ دیگر اُس کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور اس لئے قبلِ ظہور موجبِ یقین ہو جاتے ہیں۔ ہاں زمانہ ماضی کی باتیں بشرطیکہ وجودِ اطلاعِ خارجی مفقود ہو۔ بیشک اسی وقت معجزے سمجھے جائیں گے۔

بالجملہ ہمارے پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں بھی اس قدر ہیں کہ کسی اور نبی کی نہیں۔ کسی صاحب کا دعویٰ ہو تو مقابلہ کر کے دیکھیں۔ جن میں سے کثرت سے صادق بھی ہو چکی ہیں۔ مثلاً خلافت کا ہونا حضرت عثمانؓ اور حضرت حسینؓ کا شہید ہونا اور حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر دو گروہ اعظم کا صلح ہو جانا۔ ملک کسریٰ اور ملک روم کا فتح ہونا بیت المقدس کا فتح ہو جانا۔ مروانیوں اور عباسیوں کا بادشاہ ہونا۔ نارِ حجاز کا ظاہر ہونا۔ ترکوں کے ہاتھ سے اہلِ اسلام پر صدمات کا نازل ہونا۔ جیسا چنگیز خاں کے زمانہ میں ظاہر ہوا۔ اور سوا اُن کے اور بہت سی باتیں ظہور میں آ چکی ہیں۔ ادھر وقائع ماضیہ کا یہ حال کہ باوجود اُمّی ہونے اور کسی عالم نصرانی یا یہودی کی صحبت کے نہ ہونے کے وقائع انبیائے سابق کے احوال کا بیان فرمانا ایسا روشن ہے کہ بجز متعصب نا انصاف اور کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

پہلے بتا چکے ہیں کہ انبیاء میں تین باتیں ضروری ہیں۔ جن میں سے ایک اخلاقِ حمیدہ ہیں۔ اس لئے اب آپؐ کے اخلاق کا بیان کرتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاق سب سے اعلیٰ تھے

اب اخلاق کو دیکھئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہیں کے بادشاہ یا امیر نہ تھے۔ آپ کا افلاس ایسا نہیں جو کوئی نہ جانتا ہو۔ اس پر ایسے لشکر کی فراہمی جس نے اول تو تمام ملکِ عرب کو زیر و زبر

کردیا اور پھر فارس اور روم اور عراق کو چند عرصہ میں تسخیر کر لیا اور اس پر معاملات میں وہ شائستگی رہی کہ کسی لشکری نے سوائے مقابلۂ جہاد کسی کی ایذا رسانی کسی طرح گوارا نہ کی۔ بجز تسخیر اخلاق اور کسی وجہ پر منطبق نہیں آسکتی۔ القصہ آپ کے علم و اخلاق کی دلائل قطعیہ کے آثار تو اب تک موجود ہیں۔ اس پر بھی کوئی نہ مانے تو وہ جانے۔

باعتبار حاوی علوم کثیرہ ہونے کے قرآن شریف کا اعجاز

علاوہ بریں **قرآن شریف** جس کو تمام معجزاتِ علمی میں بھی افضل و اعلیٰ کہیئے، ایسا برہانِ قاطع ہے کہ کسی سے کسی بات میں اُس کا مقابلہ نہ ہوسکا۔ علومِ ذات و صفات و تجلیات و بدءِ خلائق، و علمِ برزخ، و علمِ آخرت، و علمِ اخلاق، و علمِ احوال، و علم افعال، و علم تاریخ وغیرہ اس قدر ہیں کہ کسی کتاب میں اس قدر نہیں کسی کو دعوٰی ہو تو لائے اور دکھائے۔

باعتبار فصاحت و بلاغت قرآن شریف کا اعجاز

اس پر فصاحت و بلاغت کا یہ حال کہ آج تک کسی سے مقابلہ نہ ہوسکا۔

بلاغت۔ الفاظ کے معانی پر حُسنِ انطباق کو کہتے ہیں۔
اور فصاحت الفاظ کے حُسنِ ذاتی کو کہتے ہیں۔
اور حُسن بالائے کمالات بدیعی میں داخل ہے۔ بلاغت کو اس لباس مثلاً اچکن کے مانند سمجھئے جو بدن پر موزونیت کے ساتھ مطابق ہو۔ کہ نہ تنگ ہو اور نہ ڈھیلا، جب کہ بدن کو معانی کے مرتبہ میں رکھا جائے۔ اچکن خواہ کسی گھٹیا کپڑے کا ہو، خواہ بڑھیا کپڑے کا۔ لیکن اگر کپڑا بڑھیا قسم کا ہے تو گویا یہ اس کا حُسن ذاتی ہے۔ یہ مثال فصاحت کی ہوگی، جب کہ اچھے ہلکے پھلکے غیر معیوب الفاظ بولے جائیں۔ اگر اس کپڑے پر مثلاً نقش و نگار وغیرہ بھی ہیں تو یہ مثال اس کلام کی ہوگی جس میں صنائع کی خوبی بھی موجود ہو جس کو بدیعی کہتے ہیں۔ یہ خلاصہ ہے حضرت شمس الاسلامؒ

کے کلام کا جس کو مفصل بحث دیکھنا ہو "جواب ترکی بترکی" میں مطالعہ کرے۔

مگر ہاں جیسے اجسام و محسوسات کے حُسن و قبح کا ادراک تو ایک نگاہ اور ایک توجّہ میں بھی متصوّر ہے اور روح کے کمالات کا ادراک ایک بار متصور نہیں۔ ایسے ہی اُن معجزاتِ علمی کی خوبی جو متضمن علوم عجیبہ ہوں ایک بار متصور نہیں۔ (مکرر سہ کرر بغور مطالعہ ضروری ہے) مگر ظاہر ہے کہ یہ بات کمالِ لطافت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ نقصان پر۔

قرآن شریف کی فصاحت و بلاغت صاحب ذوق سلیم بداہۃً سمجھ سکتا ہے۔

بالجملہ اگر کسی بلید کم فہم کو وُجوہِ فصاحت و بلاغتِ قرآنی ظاہر نہ ہوں، تو اس سے اُس کا نقصان لازم نہیں آتا کمال ہی ثابت ہوتا ہے۔ علاوہ بریں عبارتِ قرآنی ہر کس و ناکس رند بازاری کے نزدیک بھی ایسی طرح اور عبارتوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ جیسے کسی خوشنویس کا خط بدنویس کے خط سے۔ پھر جیسے تناسبِ خد و خالِ معشوقان اور اور تناسبِ حروفِ خطِ خوشنویساں معلوم ہو جاتا ہے اور پھر کوئی اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں بتا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔ ایسے ہی تناسب عبارت قرآنی جو وہی فصاحت و بلاغت ہے ہر کسی کو معلوم ہو جاتا ہے پر اس کی حقیقت اس سے زیادہ کوئی نہیں بتلا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔

قرآن شریف کلام الٰہی ہے اور توراۃ انجیل کتابِ الٰہی

الغرض معجزاتِ علمی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سب سے زیادہ ہیں۔ کیونکہ کلام ربّانی اور کسی کے لئے نازل نہیں ہوا۔ چنانچہ خود اہلِ کتاب اس بات کے معترف ہیں کہ الفاظِ توریت و انجیل منزّل من اللہ نہیں۔ وہاں سے فقط الہامِ معانی ہوا اور یہاں اکثر انبیاء یا حواریوں نے

ان کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا۔ اور اپنا یہ اعتقاد ہے کہ الفاظِ کتبِ سابقہ بھی اُسی طرف سے ہیں پر وہ مرتبۂ فصاحت و بلاغت جو مناسب شانِ خداوندی ہے اور کتابوں میں اس لئے نہیں کہ اُن کا مہبط (یعنی جہاں سے اُن کا نزول ہوا) خود صفتِ کلامِ خداوندی نہیں۔ یا یوں کہو عبارتِ ملائکہ ہے گو مضامین خداوندی ہیں۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ توریت و انجیل کی نسبت قرآن و حدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے۔ کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا اگر ہے تو ایک جا ہے مگر وہاں دو احتمال ہیں ایک تو یہی توریت دوسرے وہ کلام جو بعض بنی اسرائیل نے بمعیتِ حضرت موسیٰ علیہ السّلام سُنے تھے۔ اگر وہ کلام تھے تو اس سے توریت کا عبارتِ خداوندی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور اگر خود توراۃ مراد ہے تو وہ کلام ایسے سمجھو جیسے بعض شاعر گنواروں سے اُنہیں کے محاوروں میں گفتگو کرنے لگتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ اس وقت کلامِ شاعرِ مذکور اگرچہ بظاہر کلامِ شاعر ہی سمجھے جائیں گے مگر منشأ اس کلام کا اس کا وہ کمال نہ ہوگا جس کو کمالِ شاعرانہ اور قوتِ فصاحت و بلاغت کہتے ہیں۔ ایسے ہی توارت کو بھی بہ نسبتِ خدا خیال فرما لیجئے اور شاید یہی وجہ ہو کہ دعوٰیٔ اعجاز توریت و انجیل نہ کیا گیا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اس معجزے سے بڑھ کر اور کوئی معجزہ نہ تھا۔ چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔

اس تقریر سے اس شبہہ کا ازالہ مقصود ہے کہ توریت و انجیل میں وہ فصاحت و بلاغت کیوں نہیں جو قرآن مجید میں ہے جب کہ وہ بھی کلامِ الٰہی ہیں۔ اور جب کہ دونوں کا متکلم ایک ہی ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایک متکلم سے مخاطبین کے اختلاف سے دو طرز کا کلام صادر ہونا مستبعد نہیں ہے۔ اُس کلام کے مخاطب ایسے لوگ تھے جن کو فصاحت و بلاغت سے کوئی سروکار نہ تھا اور اس کلام کے مخاطب وہ لوگ تھے جو فصاحت میں بلند مرتبہ رکھتے تھے۔

صاحبِ اعجازِ علمی کا صاحبِ اعجازِ عملی سے افضل ہونا

اور بایں وجہ کہ علم تمام اُن صفات سے جو جو مربیِ عالم ہیں یعنی اُن صفات کو عالم سے تعلق ہے جیسے علم و قدرت، ارادہ، مشیئۃ، کلام۔ کیونکہ علم کو معلوم اور قدرت کو مقدور اور ارادہ کو مراد اور مشیئت کو مرغوب اور کلام کو مخاطب کی ضرورت ہے (کیونکہ علم ان سب کے تصرفات کا موقوف علیہ ہے) اس لئے وہ نبی جس کے پاس معجزہ علمی ہو تمام اُن نبیوں سے اعلیٰ درجہ میں ہوگا جو معجزہ عملی رکھتے ہونگے۔ کیونکہ جس درجہ کا معجزہ ہوگا وہ معجزہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ صاحب معجزہ اس درجہ میں یکتائے روزگار ہے اور اس فن میں بڑا سردار ہے اس لئے ہمارے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت کا اقرار بشرطِ فہم و انصاف ضرور ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا

علیٰ ہٰذا القیاس جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ علم سے اوپر کوئی ایسی صفت نہیں جس کو عالم سے تعلق ہو۔ تو خواہ مخواہ اس بات کا یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام مراتب کمال ایسی طرح ختم ہو گئے جیسے بادشاہ پر مراتبِ حکومت ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لئے جیسے بادشاہ کو خاتم الحکام کہہ سکتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الکاملین اور خاتم النبیین کہہ سکتے ہیں

تمام اہل مذاہب پر آپ کا اتباع ضروری ہے۔

مگر جس شخص پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں گے تو بایں وجہ کہ نبوّت سب کمالات بشری میں اعلیٰ ہے چنانچہ مسلم بھی ہے اور تقریر متعلق بحث تقرب بھی جو اوپر گذر چکی ہے اُس پر شاہد ہے۔ اس لئے آپ کے دین کے ظہور کے بعد سب اہل کتاب کو بھی اُن کا اتباع ضروری ہوگا۔ کیونکہ حاکم اعلیٰ کا اتباع تو

حکام ماتحت کے ذمہ بھی ہوتا ہے۔ رعایا تو کس شمار میں ہیں۔ علاوہ بریں جیسے لارڈ ملٹن کے زمانہ میں لارڈ لٹن کا اتباع ضروری ہے اس وقت احکام لارڈ نارتھ بروک کا اتباع کافی نہیں ہو سکتا۔

اس کتاب کی تصنیف ہندوستان پر انگریزی تسلط کے ابتدائی زمانہ میں ہوئی ہے۔
اس لئے مثال کے طور پر انگریز وائسراؤں کے نام تحریر فرمائے۔

اور نہ اُس کا اتباع باعثِ نجات سمجھا جاتا ہے۔ ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ بابرکات میں اور اُن کے بعد انبیاء سابق کا اتباع کافی اور موجبِ نجات نہیں ہو سکتا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیشین گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق

اور یہی وجہ ہوئی کہ سوائے آپ کے اور کسی نبی نے دعوئے خاتمیت نہ کیا۔ بلکہ انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ جہان کا سردار آتا ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ خاتم نہیں۔ کیونکہ حسب اشارہ مثال خاتمیۃ بادشاہِ خاتم وہی ہوگا جو سارے جہان کا سردار ہو۔ اس وجہ سے ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب میں افضل سمجھتے ہیں۔ پھر یہ آپ کا خاتم ہونا آپ کے سردار ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بقرینہ دعوئے خاتمیۃ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے یہ بات یقینی سمجھتے ہیں کہ وہ جہان کے سردار جن کی خبر حضرت عیسیٰؑ دیتے ہیں حضرت محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔

تحقیقِ نسخ

رہا یہ شبہہ (جو کہ عیسائی پیش کرتے ہیں) کہ یہ صورت نسخ احکام کی ہے۔ اور نسخِ احکام چونکہ غلطیِ حکمِ اوّل پر دلالت کرتا ہے اور خدا کے علوم اور احکام میں غلطی متصور

نہیں۔ اس لئے یہ بات بھی غلط ہوگی کہ سوائے اتباعِ محمدی اور کسی طرح نجات متصور نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ فقط تبدیلِ احکام کو کہتے ہیں۔ غلطی کا اشارہ اُس میں سے سمجھ لینا سخت ناانصافی ہے۔ یہ لفظ عربی ہے۔ اس کے معنی ہم سے پوچھتے تھے پھر اعتراض کرنا تھا۔ سنئے خدا کے احکام کا نسخ اس قسم کا ہوتا ہے جیسے طبیب کا منضج کے نسخہ کی جگہ مسہل کا نسخہ لکھ دینا۔ چنانچہ وہ تقریر بھی جس میں خدا کے احکام (یعنی اوامر) کا بندوں کے حق میں نافع ہونے اور اُس کی مناہی کا اُن کے حق میں مُضر ہونے کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔ اور اُس کے ساتھ ہی طبیب کی مثال عرض کر چکا ہوں۔ اس مضمون کے لئے مؤید ہے۔

نسخ میں اختلافِ لفظی ہے

الغرض تبدیلِ احکام خداوندی مثل تبدیلِ احکامِ حکّام دنیا بوجہ غلطی فہم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس غرض سے ہوتی ہے کہ مثلِ منضج حکم اول کا زمانہ نکل گیا اور مثلِ مسہل حکم ثانی کا زمانہ آگیا اور اس قسم کے تبدّلِ احکام کے اقرار سے حضراتِ نصاریٰ بھی منحرف نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ بعض احکامِ توراۃ کا بوجہ انجیل مُبدّل ہو جانا سب کو معلوم ہے۔ پھر اگر اس قسم کو نصاریٰ نسخ نہ کہیں تکمیل کہیں، تو فقط لفظوں ہی کا فرق ہوگا معنی وہی رہیں گے۔ اور اگر نسخ ہی کہتے ہیں تو چشم ما روشن دلِ ما شاد۔

حضرت موسیٰؑ کے کلیم اللہ ہونے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مساوات لازم نہیں آتی

اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ شاید نصاریٰ کو یہ خیال ہو کہ حضرت موسیٰؑ کا کلیم اللہ ہونا اور حضرت عیسیٰؑ کا کلمہ ہونا بھی مسلم ہے، پھر بوجہ نزول کلام اللہ محمدیوں ہی کو کیا افتخار رہا۔

تو اُس کا اول تو یہ جواب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کلیم ہونا بایں معنی ہے کہ وہ خدا کے مخاطب تھے۔ اور خدا کے کلام اُن کے کان میں آئے۔ یہ نہیں کہ اُن کی زبان تک

اور اُن کے منہ تک بھی نوبت پہنچی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کلام فصیح و بلیغ کا کان میں آجانا سامع کا کمال نہیں۔ ورنہ اس حساب سے سبھی صاحبِ اعجاز اور صاحبِ کمال کلام ہو جائیں۔ البتہ کلام بلیغ کا منہ میں آنا اور زبان سے نکلنا البتہ کمال سمجھا جاتا ہے۔ بشرطیکہ اول کسی اور سے نہ سنا ہو۔ فقط خدا ہی کی قدرت و عنایت کا واسطہ ہو۔ سو یہ بات اگر میسّر آئی ہے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میسّر آئی۔ یہی وجہ ہوئی کہ سوا آپ کے اور کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق توریت کی پیشین گوئی

اس تقریر کے سننے دیکھنے والوں کو انشاء اللہ اس بات کا یقین ہو جائیگا کہ تورات کی وہ پیشین گوئی جس میں یہ ہے کہ "اُس کے منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا" بلاشبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شان میں نازل ہوئی ہے۔

اور اس وقت یہ بات بھی آشکارا ہو گئی ہو گی کہ اُس پیشین گوئی میں جو اس فقرہ سے اوّل حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب کر کے فرماتے ہیں کہ تجھ جیسا نبی پیدا کرونگا اُس کا یہ مطلب نہیں کہ تو اور وہ متساوی المراتب ہونگے۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ کلام ربانی سے تجھے بھی معاملہ پڑا اور اسے بھی معاملہ پڑے گا۔

| یعنی مماثلت صرف کلام میں ہوگی، مراتب میں نہیں۔ آگے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ |

مگر چونکہ یہ تشبیہہ اگر مطلق رہتی تو کمالِ مشابہت پر دلالت کرتی جس کا حاصل وہی تساویِ مراتب نکلتا۔ آگے بطور استثنار و استدراک یہ ارشاد فرمایا کہ اُس کے منہ میں اپنے کلام ڈالونگا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ تم سے افضل ہوں گے۔ کیونکہ اس وقت وہ نبی بمنزلہ زبانِ خدا ہونگے۔ اور ایسی صورت ہو جائیگی جیسے مثلاً تاثیر مسمریزم سے کسی عالم کی روح

کا پرتوہ کسی غیر عالم کی روح پر پڑ جائے اور اس وجہ سے علوم کی باتیں کرنے لگے۔ جیسے اُس وقت متکلم کوئی اور ہی ہوتا ہے پر زبان اُسی شخص کی ہوتی ہے۔ اور اسی لئے بظاہر یوں ہی کہا جاتا ہے کہ یہی شخص باتیں کرتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے اور ظاہر ہے کہ زبان متکلم ہی کی جانب شمار کی جاتی ہے۔ البتہ کان مخاطب کی جانب شمار کئے جاتے ہیں۔ سو جب متکلم خداوند کریم ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زبان و ترجمان۔ تو بیشک اس حساب سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے ساتھ درجہ تساوی میسّر نہیں آسکتا۔

مگر جب یہ بات واجب التسلیم ہوئی تو یہ بات آپ چسپاں ہوگئی کہ جو اُس نبی کا مخالف ہوگا اُس سے میں انتقام لونگا۔ کیونکہ اس وقت اس نبی کی مخالفت کو بہ نسبت اور نبیوں کی مخالفت کے زیادہ تر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی مخالفت ہے اس لئے خدا ہی انتقام لیگا۔ مگر جس طرح خدا کی جانب در بارۂ کلام وہ شمار کئے گئے ایسے ہی در بارہ انتقام بھی اُن کو شمار کر لیجئے۔ اور ان جہادوں کو جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مخالفوں کے ساتھ کئے ہیں۔ اس انتقام کا ظہور سمجھ لیجئے۔ (گو اور انواع عذاب بھی اس کا تتمہ ہو)۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کلمۃ اللہ ہونے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مساوات لازم نہیں آتی	باقی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا کلمہ ہونا مخاطب پر فوقیت رکھے گا۔ متکلم پر

فوقیت اس سے ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ کلمہ کا مفعولِ متکلم ہونا خود متکلم ہی کی افضلیت پر دلالت کرے گا۔ مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو متکلم کی جانب مانا تو وہی افضل ہونگے حضرت عیسیٰ افضل نہ ہوں گے

یہ بھی ملحوظ رہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کلمۃ اللہ بمعنے مجازی کہا گیا ہے کہ آپ کی پیدائش کا سبب حق تعالے کا کلمۂ کُنؔ بنا۔ وہ کلمہ خود آپ کی ذات تو نہیں تھی۔کیونکہ کلمہ کا اطلاق بمعنی حقیقی اس لفظ پر ہوتا ہے جو جزءِ کلام ہوتا ہے۔

تمام کائنات کلمات خدا ہیں

علاوہ بریں تمام انبیاء بلکہ تمام کائنات کلمات خدا ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ کلامِ حقیقی کلامِ معنوی ہے۔ الفاظ کو فقط بایں وجہ کلام کہہ دیتے ہیں کہ کلام معنوی پر دلالت کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ کلام ایک صفت ہے صفاتِ حقیقیہ میں سے (جو قدیم اور لازم ذات ہیں) جو مبدأ ہے اُن معانی کا جو کلمات و حروف یا دیگر دلالات میں ظاہر ہوتے ہیں جس طرح تمام دیگر صفات بسیط ہیں۔ یعنی تجزّی اور ترکیب سے منزّہ، اسی طرح کلام بھی بسیط ہے۔ اور عروض و صدور کے مرتبہ میں جس طرح تکثُّر اور تعدُّد دیگر صفات میں مشہود ہوتا ہے۔ اسی طرح اس صفت میں بھی جو تکثُّر و تعدُّد ظاہر ہوتا ہے وہ صدور و عروض کے مرتبہ میں ہوتا ہے جس سے اصل صفت کی بساطت پر اثر نہیں پڑتا، وہ اپنی شان پر علی حالہا رہتی ہے۔ اس کی مثال نور شمس ہے جو اُن شعاعوں کا مصدر ہے جو اُس سے صادر ہو کر زمین اور جملہ کائنات پر منتشر ہوتی ہیں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس عروض و صدور پر مفصل کلام جواب ترکی بترکی میں تحریر فرمایا ہے۔ شائقین اس کا مطالعہ کریں۔

عارف نامی حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی رحمۃ اللہ علیہ نے مثنوی سلسلۃ الذہب میں اس پر خوب کلام کیا ہے اس کے چند اشعار ذیل میں مع ترجمہ تحریر کئے جاتے ہیں:۔

باشد آں را مراتب و اقسام		اگرچہ آمد بسیط اصلِ کلام

اگرچہ اصلِ کلام بسیط ہے، مگر (صدور و عروض مذکورۂ بالا کے مرتبہ ہیں) اس کے مرتبے اور قسمیں ہیں۔

ز صفاتے کہ ہست لازمِ ذات		ہست اصلِ بسیط آں ز صفات

اُن (مراتب و اقسام) کی اصل ایک صفت ہے — جو اُن صفات میں سے ہے جو لازمِ ذات ہیں (یعنی صفات حقیقیہ)

چوں کند بہرِ قابلانِ اظہار کردہ نامش کلام اہلِ لساں		حق تعالےٰ حقائق و اسرار صفتے را کہ ہست مبدأ آں

حق تعالےٰ حقائق اور اسرار کو جب قابلیت رکھنے والوں پر ظاہر کرتے ہیں تو ایسی صفت سے کرتے ہیں جس کے مبدأ کو اہلِ زبان کلام کہتے ہیں۔ (اور اس کو کلام نفسی بھی کہتے ہیں۔ آگے اُس کی قدامت کا اظہار کرتے ہیں)

ایں کلام ست متصف بقِدم صفتِ ذات، ہمچو ذات قدیم		پیش ازاں کو بود بعلم علم باشد آرے بحکمِ عقلِ سلیم

پہلے اس سے کہ وہ صفت (صدور و عروض کے مرتبہ ہیں) علم (حقائق و اسرار مذکورہ) کی نشاندہی کرنے والی بنے یہ (صفتِ) کلام وصفِ قِدم سے مُتَّصِف ہے (اور کیوں نہ ہو) بیشک عقلِ سلیم کا حکم یہی ہے کہ ذات کی صفت بھی مثل ذات کے قدیم ہوگی۔ اب مراتب و اقسامِ مذکورہ بالا کا بیان کرتے ہیں۔

آمد اندر مراتب و اطوار		گاہے آں بے توسُّطِ گفتار

کبھی وہ صفت حروف و کلمات کے توسُّط کے بغیر، مرتبوں اور نمودوں میں ظہور کرتی ہے۔

(یعنی یہ مراتب واطوار اس صفت کے مظاہر ہوتے ہیں)

چوں دلالاتِ جملہ موجودات		برکمالِ صفات و وحدتِ ذات

جیسی تمام موجودات کی وحدتِ ذاتِ حق جل شانہٗ اور اس کے کمال وصفات پر دلالتیں ہیں۔ (یہ دلالات اُس صفتِ کلام کے مظاہر ہیں۔ اسی کی طرف شیخ سعدیؒ نے اشارہ کیا ہے۔

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار　　　ہر ورق دفتریست معرفتِ کردگار

اسی کی بنا پر حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہٗ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ "تمام انبیاء بلکہ تمام کائنات کلماتِ خدا ہیں"

آگے الفاظ وحروف کی مظہریت کا ذکر کرتے ہیں جن پر عرفاً کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

گاہے اندر لباسِ لفظ و حروف		کہ مرادرا قوالبند وظروف

(اب اُس صفت کے "بتوسطِ گفتار" ظہور کا بیان کرتے ہیں کہ) کبھی وہ لفظ اور حروف کے پیرایہ میں ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اُس صفت کے قالب اور ظرف ہوتے ہیں۔ (جن کی روح وہ معانی ہیں یعنی حقائق واسرار جن کا مبدا وہی صفتِ کلام ہے، جو قدیم ہے اور بسیط ہے اور تعدد وترکب سے مُنزّہ۔ تعدد وترکب اس صدور وعروض کا نتیجہ ہے۔ اصل صفت اُس کے اثر سے پاک ہے۔)

جتنے اشعار کا تعلق اس موقع کے سمجھانے سے تھا اُن کا ہم نے ذکر کردیا۔ حضرت جامی رحمۃ اللہ نے اس سے متعلق اسرار پر خوب کلام کیا ہے۔ ان کا ذکر یہاں غیر ضروری سمجھ کر چھوڑ دیا۔

اور ظاہر ہے کہ ہر شے کے بنانے سے پہلے اُس کی نسبت کچھ نہ کچھ سمجھ لینا ضرور ہے اس لئے اول اُس شے کا وجود ذہن میں ہوگا۔ اُس کے بعد خارج میں ہوگا۔ اور اس لئے اُس شے کو کلمہ کہنا ضرور ہوگا۔ اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السّلام میں اور اوروں میں اتنا ہی فرق ہوگا کہ اُن کی نسبت قرآن میں یہ آیا ہے کَلِمَتُہٗ اَلْقٰھَا اِلٰی مَرْیَمَ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کلمۂ خدا ہیں خدا نے اس کو مریمؑ کی طرف ڈال دیا۔ غرض خداوندی یہ تھی کہ اُن میں کچھ فوقیت نہیں جیسے اور ویسے ہی وہ۔ فقط اتنا ہے کہ بے واسطۂ غیر مریم کی طرف ڈالے گئے۔ مگر اس بیان کے باعث وہ اس خطاب کے ساتھ مشہور ہو گئے۔

اس تقریر کے بعد جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ منشاءِ فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم صفت العلم ہے اور وہ سب میں اول ہے۔ یہاں تک کہ کلام بھی اُس کے بعد میں ہے، بلکہ صفتِ کلام خود اس علم ہی کے طفیل ظہور میں آتی ہے تو پھر یہ تقریر اور بھی چسپاں ہو جاتی ہے۔

الغرض حضرت عیسیٰ علیہ السّلام اگر مفعولِ صفتِ کلام اور ظہور و مظہر صفتِ کلام شرط ۱۲ ہیں کیونکہ ہر مفعول ظہور و مظہرِ مصدر ہوتا ہے۔ چنانچہ مشاہدۂ حال دھوپ و زمین سے عیاں ہے۔ اس لئے کہ اول مفعول مطلق دوسرا مفعول بہ ہے۔ وہ ظہور ہے یہ مظہر ہے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ظہور و مظہرِ صفت العلم سمجھئے جو کلام کی بھی جزا ۱۲ اصل ہے۔

احیاء اموات اثر صفت کلام ہے	یہی وجہ ہے کہ تاثیراتِ صفتِ کلام میں رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ سے بڑھے ہوئے ہیں۔ وجہ اس کی

یہ ہے کہ کلام خواص حیات میں سے ہے، حالتِ موت میں کلام متصور نہیں۔ جس میں صفت کلام خداوندی کا زیادہ ظہور ہوگا۔ اُس میں تاثیر احیا بھی زیادہ ہوگی۔

اب اس دعوے کے ثبوت میں کہ صفتِ کلام خداوندی کا ظہور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بمرتبۂ کمال بہ نسبت حضرت کلیم اللہ و حضرت کلمۃ اللہ زیادہ ہوا۔ آپ کے چند معجزات کا اُن کے معجزات سے مقابلہ کرتے ہیں۔

احیاء اموات میں حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اگر اُن کا عصا سانپ بن کر زندہ ہوجاتا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تصدّق سے پتھر اور سوکھی کھجور کی لکڑی کا ستون زندہ ہوگیا۔ اور پھر تماشا یہ ہے کہ اس کی وہی ہیئتِ اصلی رہی۔ اگر کسی جانور کی شکل ہوجاتا جیسے حضرت موسیٰؑ کے عصا کا حال ہوا تو یوں تو کہنے کی گنجائش تھی کہ آخر کچھ نہ کچھ زندوں سے مناسبت تو ہے۔ مگر سوکھا ستون روئے اور دردِ محبت میں چلّائے۔ اس میں ہرگز پہلے سے کچھ لگاؤ بھی زندگانی کا نہیں اگر ہوتا تو پھر بھی کچھ مناسبت تھی۔ اس پر شوق و ذوقِ محبت اور دردِ فراقِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو اُس سوکھے ستون سے جمعہ کے روز ایک جم غفیر اور مجمع کثیر میں ظہور میں آیا اور بھی افضلیتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ دردِ فراق اور شوق واشتیاق مذکور کمال ہی درجہ کے ادراک و شعور پر دلالت کرتا ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عصاءِ موسوی کو اُس ستون کے ساتھ کچھ نسبت نہیں۔ وہاں اُس اژدہا سے سانپوں کی نوع سے بڑھ کر کوئی بات ثابت نہیں ہوئی۔ اور یہاں وہ آثارِ حیات اُس ستون سے نمایاں ہوئے کہ بجز اہلِ کمال نوعِ انسانی اور کسی سے اس کی امید نہیں۔

اس موقع پر یہ بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ اس عصا میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ سے منفعل ہو کر اژدہا بن جانے کا اثر حق تعالے نے پہلے ہی پیدا فرما دیا تھا جو کہ حضرت شعیب علیہ السلام سے جنھوں نے اپنی بیٹی کا عقد آپ سے کر دیا تھا، آپ کے پاس پہنچا تھا۔ انہوں نے بھی اُس وقت آپ کے سپرد کیا۔ جب یہ اطمینان کر لیا کہ یہ امانت جو اُن تک انبیاء سابقین سے گذرتی ہوئی پہنچی تھی، آپ ہی کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ الغرض یہ کوئی عام لکڑی نہیں تھی۔

اُستنِ حنانہ از ہجرِ رسول   نالہا مے زد چو اربابِ عقول

علی ہذا القیاس پتھروں کا سلام کرنا اور درختوں کا بعدِ استماع امر اطاعت کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا اور پردہ کے لئے دو درختوں کا جھک کر مل جانا۔ اُس حیات اور اُس ادراک و شعور پر دلالت کرتا ہے کہ حیوانات سے اُس کی توقع نہیں۔ اگر ہے تو افرادِ انسانی ہی سے ہے۔

یہ تمام معجزات بروایاتِ صحیحہ کتبِ احادیث سے ثابت ہیں جو تفصیل معلوم کرنا چاہے "لامیۃ المعجزات کی شرح" کا مطالعہ کر لے جس میں یہ تمام معجزات بحوالۂ روایات تحریر ہیں۔

احیاءِ اموات میں حضرت عیسےٰ علیہ السلام سے مقابلہ

علی ہذا القیاس حضرت عیسیٰؑ کا مُردوں کو زندہ کرنا یا گارے سے جانوروں کی شکل بنا کر زندہ کر دینا بھی اس قسم کے معجزاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مردہ قبلِ موت تو زندہ تھا۔ سوکھا درخت تو کبھی زندہ تھا ہی نہیں۔ ایسے ہی وہ جانور جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام بنا کر اڑاتے تھے۔ باعتبارِ شکل تو اُن کو کسی قدر زندوں سے مناسبت تھی۔ یہاں تو یہ بھی نہ تھا۔ پھر فرق ادراک و

شعور اور علاوہ رہا۔ اس پر بھی بوجہ تعصب کوئی شخص اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ کہے جائے تو اس کا کیا علاج۔ منھ کے آگے آڑ نہیں پہاڑ نہیں جو چاہو سو کہو۔ مگر فکرِ آخرت بھی ضرور ہے۔

معجزات علمیہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سے افضل ہیں۔

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ باعتبار معجزاتِ علمیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور انبیاء سے بڑھا رہنا تو بحکمِ انصاف ظاہر و باہر ہوگیا۔ بلکہ اس ضمن میں بعض معجزاتِ عملی کی رو سے بھی آپ کی فوقیت اور انبیاء پر واضح و آشکارا ہوگئی۔ اس لئے کہ درختوں کا چلنا اور ستون کا رونا منجملۂ اعمال ہیں منجملۂ علوم نہیں۔ گو بایں اعتبار کہ اعمال اختیاریہ دردوزاری کے لئے اول ادراک وشعور اور حیات کی ضرورت ہے۔ ان اعمال سے اول انہیں وقائع میں ظہور معجزۂ علمیہ بھی ہوگیا۔

چونکہ اس ستون سے جو کھجور کی لکڑی کے سوکھے تنہ کا تھا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ کے لئے کھڑے ہوتے تھے تو سہارا لے لیا کرتے تھے، تو آپ کے بدن مبارک کے مس کرتے رہنے سے اس میں علم و ادراک پیدا ہوگیا کہ اس نے یہ محسوس کرلیا کہ منبر بن جانے اور اُس پر بیٹھنے کا عمل کوئی عارضی عمل نہیں بلکہ استمراری ہوگا۔ اور اب میں ہمیشہ کے لئے آپ سے جدا ہو چکا ہوں۔ اس حیثیت سے اس کو معجزات علمی میں بھی محسوب کیا جا سکتا ہے۔

تاثیر کلام موسویؑ اور تاثیر کلام محمدیؐ کے تفاوت کا اندازہ اصحاب موسیٰؑ اور اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے ظاہر و باہر ہے۔ ایک موقع پر تو خود صحابہؓ نے ہی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے اور ان کے درمیان تقابل کرکے ایمان و

اسلام پر اپنے رسوخ کا خود اظہار کیا ہے۔ جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قریش کے ایک ایسے تجارتی قافلے کو لوٹنے کے لئے مدینہ سے باہر نکلے جو اقوام قریش کا بڑا سرمایہ لے کر شام روانہ ہوا تھا۔ تاکہ وہاں سے اموالِ تجارت خرید کر لائے اور یہ طے کیا گیا تھا کہ اس خرید و فروخت سے جو نفع ہوگا اس کو اہل اسلام پر ایک بھرپور حملہ کرنے صرف کیا جائے۔ شرکائے تجارت صرف راس المال واپس لینگے۔ آپ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ صرف اتنی جماعت کو اپنے ساتھ لیکر نکلے جو قافلہ پر حملہ کرنے کے لئے کافی تھی۔ لیکن ابو سفیان جو اس قافلہ کا امیر تھا اس کو بھی اس کی اطلاع ہوگئی تو اُس نے فوراً ہی ایک قاصد مکہ روانہ کر دیا۔ جہاں سے ابو جہل ایک ہزار سے زیادہ کی جماعت کو ہمراہ لیکر بدر کے ایک جانب پہنچکر خیمہ زن ہو گیا۔ دوسری تدبیر ابو سفیان نے یہ کی کہ ایسا راستہ اختیار کیا کہ مدینہ سے بچ کر نکل جائے۔ چنانچہ وہ دریا کے کنارے کنارے قافلہ کو مدینہ سے بچا کر نکال لے گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس تبدیلیِ راہ کی اطلاع تو آپ نے بدر کا قصد کیا۔ اب آپ کو قریش کی بھاری جمعیت کے پہنچنے کا حال معلوم ہوا تو آپ نے ان سے جنگ کا ارادہ کر لیا۔ اور اصحاب سے مشورہ کیا تو عمر رضؓ نے عرض کیا کہ اگر آپ اُن سے جنگ کرنا چاہیں تو ہم تعمیل حکم کے لئے تیار ہیں۔ لیکن آپ نے دوبارہ یہی سوال کیا تو مقداد بن عمرو رضؓ نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خدا نے جس کام کا آپ کو حکم دیا ہو' آپ انجام دیں، ہم آپ کے ساتھ ہیں، خدا کی قسم ہم جناب موسیٰ ؑ کی قوم کی طرح یہ نہیں کہیں گے کہ "آپ اور آپ کا خدا جائیں اور جنگ کریں ہم تو یہاں بیٹھے ہیں"۔ مگر ہم یہ کہیں گے کہ "چلئے آپ اور آپ کا خدا جنگ کیجئے۔ ہم بھی آپ کے ساتھ جنگ کریں گے"۔ قسم ہے

اُس ہستی اعلیٰ کی جس نے آپ کو حقانیت کے ساتھ مبعوث فرمایا، اگر آپ ہم لوگوں کو برک الغماد (مکہ سے دو منزل آگے ایک مقام) لے چلیں تو ہم جنگ کرتے ہوئے وہاں تک بھی چلیں گے۔ یہاں تک کہ آپ منزل مقصود کو پہنچ جائیں"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر انھیں دعائے خیر دی۔

مگر اب اہل انصاف کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ کسی قدر اور گزارش بھی سن لیں تاکہ فوقیت محمدی باعتبار معجزاتِ عملی بھی ظاہر ہو جائے۔

معجزۂ تکثیرِ ماء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موسیٰ علیہ السلام پر فضیلت

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی برکت سے اگر پتھر میں سے پانی نکلتا تھا تو یہاں دستِ مبارک میں سے نکلتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ پتھروں سے پانی نکالنا اتنا عجیب نہیں جتنا گوشت و پوست میں سے پانی کا نکالنا عجیب ہے۔

پھر حضرت موسیٰؑ کے معجزہ میں پتھر میں سے پانی کے نکلنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جسم مبارک موسوی کا یہ کمال تھا۔ اور یہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ دستِ مبارکِ محمدی منبعِ فیوضِ لاانتہا ہے۔

بلکہ جب یہ دیکھا جائے کہ کسی پیالہ میں تھوڑا سا پانی لے کر اُس پر آپ نے ہاتھ پھیلا دیا جس سے اس قدر پانی نکلا کہ تمام لشکر سیراب ہو گیا اور لشکر کے جانور سیراب ہو گئے تو یہ بات بحکم فہم سلیم سمجھ میں آتی ہے کہ جیسے آئینہ وقتِ تقابلِ آفتاب فقط قابل و مفعول ہوتا ہے اور نور افشانی فقط آفتاب ہی کا کام ہے اور یہ کمالِ نور اُسی کی طرف سے آیا ہے، آئینہ کی طرف سے نہیں یا کائنات الجو اور حوادث مابین ارض و سما میں فاعلیت آسمان کی طرف ہے۔ زمین فقط قابل ہے۔ دوسروں کا کمال لے کر ظاہر کرتی ہے۔

"کائنات الجو" کے معنے ہیں زمین آسمان کے درمیان کی چیزیں جیسے ستارے، شہاب ثاقب، برق وباد، ستاروں سے نکلنے والی لہریں جو زمین سے ٹکراتی رہتی ہیں وغیرہ۔ "حوادث مابین ارض وسما" کے معنے بھی اسی کے قریب ہیں۔ یعنی زمین وآسمان کے درمیان پیدا ہونے والی چیزیں جیسے آندھیاں، بارشیں، رعد وبرق، برف، اولے وغیرہ۔ اس سے مراد ایسی چیزیں ہیں جو وقتی طور پر پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ کائنات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا وجود دائمی نظر آتا ہے بتوسّط آلات یا بلاتوسّط۔" فاعلیت آسمان کی طرف ہے" کے معنے یہ ہیں کہ فاعلیت کو آسمان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جس سے مراد جانب بالا ومافوق ہے یعنی اوپر کے کسی مرکز سے اثرات زمین پر پڑتے ہیں اور زمین اثر قبول کرتی ہے۔

ایسے ہی اس وقت جس وقت آپ نے دستِ مبارک اُس پانی پر رکھا اور یہ معجزۂ تکثیرِ آب نمایاں ہوا تو یوں سمجھو کہ پانی محض قابل تھا، فاعلیت اور ایجاد آپ کی طرف سے تھی یعنی فاعلیتِ فاعلِ حقیقی اور ایجادِ موجدِ حقیقی (یعنی اللہ جل شانہٗ) کے سامنے آپؐ کا دستِ مبارک ایک واسطۂ فیض اور آلۂ ایجاد تھا۔ گو اُس خدا کو بے ان وسائط کے بھی بنانا آتا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اس طور سے پانی کا پیدا ہونا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو کچھ ہوا، وہ آپ کے دستِ مبارک کی تاثیر سے ہوا۔ (جس میں یہ اثر حق تعالیٰ نے پیدا کر دیا تھا) اور ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ میں یہ خوبی نہیں نکلتی۔ بلکہ فقط ایک قدرتِ خدا ثابت ہوتی ہے۔

معجزۂ تکثیرِ طعام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر فضیلت۔

علیٰ ہذا القیاس کنوئیں میں آپ کے تھوکنے سے پانی کا زیادہ ہو جانا یا کچھ پڑھنے سے کھانے کا

بڑھ جانا آپ کے کمالِ جسمی پر دلالت کرتا ہے۔

یہ اور تکثیر طعام کے معجزات آپ سے متعدد مرتبہ ظاہر ہوئے ہیں جو بروایاتِ صحیحہ ثابت ہیں جس کو شوق ہو وہ "شرح لامیۃ المعجزات" وغیرہ میں مطالعہ کرلے جس میں روایات کا حوالہ بھی مل جائے گا۔

اور فقط یوں ہی روٹیوں کا زیادہ ہوجانا فقط خدا کی قدرت ہی پر دلالت کرتا ہے حضرت عیسیٰؑ کے کمالِ جسمی پر دلالت نہیں کرتا۔ ہاں یہ مسلم کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے واسطے سے ان امور کا ظہور میں آنا اُن کے تقرب پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے (ان امور کو) اُن کا معجزہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہ بات تو دونوں جا یعنی حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ و حضرت عیسےٰ علیہما السلام میں برابر موجود ہے۔ اور پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ میں کمالِ جسمی اور مزید بے براں ہے۔

شفاءِ مرضیٰ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت عیسےٰ علیہ السلام پر فضیلت۔

علیٰ ہذا القیاس حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ لگانے سے ٹوٹی ہوئی ٹانگ کا فی الفور صحیح و سالم ہوجانا اور بگڑی ہوئی آنکھ کا آپ کے ہاتھ لگاتے ہی اچھا ہوجانا فقط یوں ہی بیماروں کے اچھے ہوجانے سے کہیں زیادہ ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابورافع یہودی کو قتل کرنے کے لئے عبداللہ بن عتیکؓ کو چند انصاریوں پر امیر بنا کر بھیجا تھا۔ یہ خدمت انجام دینے کے بعد واپسی کے وقت گڑھی سے اترتے ہوئے ایک مغالطہ کی وجہ سے نیچے گر پڑے جس سے اُن کی پنڈلی کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ جب حاضر خدمت ہو کر واقعات عرض کئے تو آپ نے

ٹانگ پھیلوا کر اُس پر اپنا دست مبارک پھیر دیا تو اسی وقت ایسا حال ہو گیا کہ گویا کوئی صدمہ پہنچا ہی نہ تھا۔ اس قصہ کی تفصیل بخاری میں موجود ہے۔ یہ اسی معجزے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

آنکھ کا معجزہ اس طرح ظاہر ہوا کہ جنگ احد میں قتادہ رضؓ بن نعمان کی آنکھ میں تیر لگا جس سے آنکھ بہکر ان کے رخسار پر آ گئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو اپنے دست مبارک سے اُس کی جگہ پر رکھدیا اور وہ اچھی ہو گئی۔ اُن کی یہ آنکھ دوسری سے زیادہ خوبصورت اور روشن رہی۔ (بیہقی)

کیونکہ وہاں تو اس سے زیادہ کیا ہے کہ خداوند عالم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کہتے ہی بیماروں کو اچھا کر دیا۔ کچھ برکتِ جسمانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہیں پائی جاتی اور یہاں دونوں موجود ہیں۔ کیونکہ اصل فاعل تو پھر بھی خداوند عالم ہی رہا۔ پر بواسطۂ جسم محمدی اس اعجوبہ کا ظاہر ہونا بیشک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کا جسم مقدس منبع البرکات ہے۔

خارق عادت میں نبی کی روحانیت آلہ و جارحہ الٰہیہ ہوتی ہے۔	حضرت شمس الاسلامؒ نے اصل دلیل کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی ان چند معجزات میں جو تمثیلاً مذکور ہوئے

اور دیگر معجزات میں بھی حضرت قادر مطلق جل شانہ کی جانب سے اس عالم اسباب میں بطور آلہ و جارحہ جو چیز کارفرما تھی وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم مقدس تھا جیسا کہ ارشاد فرمایا گیا ہے وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ؕ یعنی آپ کے ہاتھوں سے ظاہر ہونے والا فعل (رمی) درحقیقت اللہ کا فعل تھا اور حضور صلعم کا دست مبارک بمرتبۂ آلہ و جارحۂ خداوندی تھا۔ دوسری جگہ بیعت کے بارے میں ارشاد ہوا اِنَّ الَّذِیْنَ

يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ الآیۃ " اس ارشاد
میں رسول برحق صلے اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک کو حق تعالےٰ نے اپنا ہاتھ فرمایا
دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا یا یھا الذین اٰمنوا لا تُقَدِّمُوا بین یدی اللّٰہِ وَ
رسولہٖ " اس آیت میں مقصد تو صرف اتنا تھا کہ لاتقدموا بین یدی الرسول لیکن
یہاں لفظ اللہ کا اضافہ اس راز کو ظاہر کر رہا ہے کہ آپ کی ذاتِ مقدس ایک مظہرِ
کامل ہے اور اللہ جل شانہٗ کی ذات سے آپ کو اس مرتبہ کی معیت حاصل ہے کہ
اگر تقدیم کلام سے کوئی ادنیٰ سوءِ ادب بھی سرزد ہوا تو آپ کی ذات تک محدود نہ رہیگا
اور کامل مظہر وہی ہو سکتا ہے جو غایتِ قرب میں ہو، جس میں تجلّیاتِ صفاتِ کمالِ
خداوندی کے تحمّل کی قوت بھی علی وجہ الکمال ہوگی۔ اس لئے آپ کی ذات سے جو
بے پایاں برکات کا منبع تھی تصرفات الٰہیہ کا اس قدر ظہور ہوتا رہا جو دیگر انبیاء سے
نہیں ہوا، یعنی افعالِ الٰہیہ اور قدرت مطلقہ کے تصرفات کے لئے آپ کی ذاتِ
مقدس ایک آلہ وجارحہ تھی جس میں اس فیضان کے تحمّل کی قوت بدرجۂ اتم موجود
تھی جو اس تصرّف کا حقیقی مبدأ ہوتا تھا جس کا وقوع مطلوب تھا۔ یہ بدیہی بات
ہے کہ امورِ مہمہ عظیمہ کے انصرام کے لئے آلات بھی قوی درکار ہوتے ہیں، پھالی کا کام
سوئی نہیں دے سکتی، اس لئے معجزات وخوارق کی نوعیت سے صاحبِ معجزہ کی
روحانی قوت پر استدلال کیا جا سکتا ہے جو افعالِ قادرِ مطلق کی آئینہ دار ہوتی ہے چونکہ
یہ عالم عالمِ اسباب ہے، اس لئے اس عالم میں جس چیز کا بھی ظہور ہوتا ہے عادۃ اللہ
اسی طرح جاری ہے کہ اُس کا کوئی سبب ضرور ہوتا ہے خواہ وہ مرئیات میں سے ہو
یا غیر مرئی ہو، اس لئے خوارقِ عادات کے سلسلہ میں ایسی تجلیات کے بروئے کار آنے

کے لئے جو خارق عادت کے ظہور سے متعلق ہوتی ہیں، انبیا علیہم السلام کی ذات کو مصدر اور سببِ ظاہر بنایا جارہا ہے۔ لیکن سبب حقیقی جملہ افعال کا ہمیشہ قادر مطلق جل شانہ کی ذات ہی ہوتی ہے۔ مثلاً جب حق تعالیٰ کو منظور ہوا کہ پتھر سے بارہ چشموں کا ظہور ہو تو موسےٰ علیہ السلام کو حکم ہوا کہ اپنا عصا پتھر پر مارو۔ تو چشمے ظاہر ہو گئے یہ فعلِ الٰہی تھا جو اس توسط کے بغیر بھی جاری ہو سکتا تھا۔ اسی طرح بحر قلزم پر جو تصرف ہوا وہاں بھی ذات موسوی واسطہ بنائی گئی۔ اسی طرح آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے خوارق عادات یعنی معجزات میں بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ آپ نے اپنے جسم مقدس کا اثر شئے مقصود میں کبھی دست مبارک سے پہنچایا، جیسا کہ پانی میں ہاتھ رکھدینے کا واقعہ اسی کتاب میں ذکر کیا گیا ہے، کسی بیمار کی صحت مقصود ہوئی تو اپنا ہاتھ اس پر پھیر دیا۔ ٹوٹی ہوئی ٹانگ پر ہاتھ پھیر دیا جس سے وہ فوراً صحیح ہو گئی۔ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی کھجوروں کے ڈھیر کے گرد آپ نے چند چکر لگائے تاکہ جسم اطہر کا اثر تمام دانوں تک پہنچ جائے۔ پھر ان پر چڑھ کر بیٹھ گئے تو ان میں اتنی برکت ہو گئی کہ قرض خواہوں کی ایک جماعت کا اتنا بڑا مطالبہ جس کے بارے میں جابرؓ کا یہ اندازہ تھا کہ باغ کی پوری پیداوار اُس کی کفالت نہیں کر سکتی، صرف ایک ڈھیر میں سے ادا ہو گیا اور پھر یہ ڈھیر بھی اتنا ہی رہا جتنا ادائگی سے پہلے تھا، کہیں کسی بیمار پر پھونک مار کر اثرِ شفا ر کو بیمار کی طرف پہنچایا۔ الغرض ہر معجزے میں اس طرح کے اشارات موجود ہیں جو یہ سمجھنے کے لئے کافی ہیں کہ خوارقِ عادات کے ظہور میں روحانیتِ انبیار کا دخل ہوتا ہے اور اس پر منجانب اللہ قوت کا فیضان ہوتا ہے جس سے روحانیت مستفیض ہو کر اپنا کام کر دیتی ہے۔ یہ روحانیت

افعالِ آلہیہ کے لئے آلہ وجارحہ ہوتی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب کسی عظیم الشان خارقِ عادت کا ظہور مطلوب ہوگا تو اس کے لئے حق تعالےٰ کی طرف سے فیضان بھی اسی مرتبہ کا ہوگا۔ جس کا تحمل ایسی ہی روحانیت کرسکتی ہے جو بدرجۂ نہایت قوی الاستعداد ہو، جیسا معجزۂ شق القمر۔ ظاہر ہے کہ قمر جو زمین سے لاکھوں میل کی مسافت پر ہے، اس پر تصرف کوئی معمولی بات نہیں ہوسکتی۔ پھر اس زمانہ میں جو عظیم انکشافات ہوئے اور انہوں نے یہ ثابت کیا کہ قمر بھی زمین جیسا ایک کرّہ ہے جو اس کے ۱/۴ حجم کے برابر ہے اس معجزے کی عظمت بہ نسبت پچھلے دَور کے جب کہ دنیا کو یہ علم نہیں تھا کہ یہ چمکتا ہوا نور جو ہماری زمین کو روشن کرنے کے لئے اس کے گرد دوڑتا پھرتا ہے اور ایک تھالی کی برابر محسوس ہورہا ہے جس کو ہم قمر کہتے ہیں اتنے بڑے کرُے سے متعلق ہے جو ایسی لاکھوں تھالیوں کے برابر ہے ہزاروں گُنا زیادہ محیّرِ عقول ہوگئی، کہ اتنے بڑے کرے کا پھٹ کر دو ٹکڑے ہوجانا اور دونوں ٹکڑوں کا بڑے فاصلہ تک پہنچکر پھر کچھ عرصہ کے بعد واپس آکر باہم جُڑ جانا اور مثلِ سابق ہوجانا کتنا بڑا عقل کو حیرت میں ڈال دینے والا تصرف ہے۔ شق قمر کے سلسلہ میں اس کا شق ہونا تو ایک معجزہ ہے ہی، لیکن شق ہوکر پھر اس خوبی کے ساتھ جڑ جانا کہ اُس میں نہ کوئی شگاف باقی رہے نہ درز، دونوں ٹکڑے بغیر خلل نہایت صحت کے ساتھ منطبق ہوجائیں۔ یہ اس ابتدائی مرحلے یعنی انشقاق سے بھی بڑا معجزہ ہے۔

الحاصل یہ بات نہیں ہے کہ معجزے کے ظہور میں نبی کی ذات کا بجز دعاء کوئی دخل نہیں ہے اور معجزے کی اہمیت میں کمی بیشی سے اُس تفضیل کا کھوج لگانا" جس پر نص قطعی تلک الرسل فضّلنا بعضهم علیٰ بعض شاہد ہے" صحیح نہ ہوگا۔ اگر درخت اپنے پھل

سے پہچانا جا سکتا ہے تو انبیاء کا تفاضل بھی اُن کی ذات سے ظاہر ہونے والے کمالات سے جن میں سے ایک باب خوارقِ عادات امور کا بھی ہے، کیوں نہیں پہچانا جا سکے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

آگے حضرت شمس الاسلام رحمہ اللہ نے معجزۂ شق القمر پر نظام بطلیموسی اور نظام فیثاغورث دونوں کے پیش نظر جو مدلل کلام کیا ہے وہ آپ کے تفردات میں سے ہے۔

انشقاقِ قمر کا معجزہ سکونِ آفتاب یا عودِ آفتاب سے مقابلہ	اور سنئے حضرت یوشع علیہ السّلام کے لئے آفتاب کا ایک جا پر قائم رہنا یا حضرت یسعیا کے لئے یا کسی اور کے لئے آفتاب

کا غروب کے بعد لوٹ آنا اگرچہ معجزہ عظیم الشان ہے مگر انشقاق قمر اس سے کہیں زیادہ ہے۔

فائدہ ۔ اسماء بنت عمیس کی روایت ردِ شمس کے مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی گئی۔

حضرت شمس الاسلام رح نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس معجزۂ ردِ شمس کا ذکر اس مقام پر نہیں کیا جس کو حضرت امام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سندِ خاص کے ساتھ ازالۃ الخفاء میں تحریر فرمایا ہے کہ

یہ حدیث پڑھی گئی ہمارے شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم کردی مدنی کے سامنے اور میں اُن کے مکان پر جو ظاہر مدینہ مشرفہ میں ہے ۱۱۴۲ھ میں سن رہا تھا۔ کہا کہ مجھ کو خبر دی میرے والد شیخ ابراہیم بن الحسن کردی ثم المدنی نے۔ (یہ سلسلۂ روایت اسماء بنت عمیس تک مندرج ہے) اسماء بنت عُمیس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سر علی رض کی گود میں تھا اور آپ کے اوپر وحی نازل ہو رہی تھی۔ تو جب آپ کو افاقہ ہو گیا تو آپ نے

اُن سے کہا کہ اے علی کیا تم نے فرض نماز پڑھ لی ہے؟ انھوں نے کہا کہ نہیں۔ تو آپ نے دعا کی، اے اللہ آپ جانتے ہیں کہ علی آپ کے کام میں اور آپ کے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس پر سورج کو لوٹا دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے اس کو لوٹا دیا تو انہوں نے نماز پڑھی اور سورج غروب ہو گیا۔ حضرت اسماء فرماتی ہیں کہ میں دیکھ چکی تھی کہ آفتاب غروب ہو گیا ہے۔ لیکن پھر میں نے دیکھا کہ غروب کے بعد ہی اُس نے پھر طلوع کیا۔ طبرانی کے الفاظ میں اس طرح ہے کہ آفتاب نے طلوع کیا اور پہاڑوں پر اور زمین پر اس کی دھوپ پڑنے لگی۔ حضرت علیؓ نے اٹھ کر وضو کیا اور نماز عصر پڑھی اس کے بعد ہی آفتاب پھر غائب ہو گیا۔ (یہ قصہ صہبا میں پیش آیا تھا جو خیبر کے پاس ایک مقام ہے)۔ بہت سے محدثین نے جن میں امام جلال الدین سیوطی اور امام طحاوی بھی داخل ہیں اس کو صحیح حدیث کہا۔ اور ابن الجوزی رحمہ اللہ نے موضوعات میں شمار کیا۔ اس پر بعض محدثین نے ان پر اعتراضات کئے۔ ازالۃ الخفاء میں اس پر طویل کلام کیا ہے۔ شرح لامیۃ المعجزات مولانا حبیب الرحمٰن رحمۃ اللہ علیہ میں بذیل شرح رُدَّتِ الشَّمْسُ وکانت قَدْ هَوَتْ الخ (صفحہ ۳۳) اسماء بنت عمیسؓ کی روایت مذکورہ بالا کو ابن مندہ وابن شاہین اور طبرانی سے اس نوٹ کے ساتھ نقل کیا ہے کہ اس میں ایسی سندیں بھی ہیں جن میں سے بعض صحیح کی شرط کے موافق ہیں حضرت شمس الاسلامؒ نے یہاں غالباً اس لئے اس کا ذکر نہیں کیا کہ آپ کی نظر میں معجزہ شق القمر جو کہ خرق والتیام دونوں حالتوں پر مشتمل تھا۔ بہ نسبت ردِّ شمس زیادہ اہم تھا۔ نیز بعض محدثین کا اس میں اختلاف بھی موجود ہے۔ اس لئے ایسے مضمون میں جو ایسے عوام کو سنانے کے لئے تحریر کیا گیا تھا جن میں غیر مسلم بھی کثیر تعداد میں موجود تھے کوئی مختلف فیہ واقعہ نہ لانا ہی مناسب تھا۔

کیونکہ اول تو حکمائے انگلینڈ اور فیثا غورسیوں کے مذہب کے موافق اُن دونوں معجزوں میں زمین کا سکون یا کسی قدر اُس کا اُلٹی حرکت کرنا ثابت ہو گا۔

افلاک کی نفی و اثبات کا سموات پر کوئی اثر نہیں

اور میں جانتا ہوں کہ حضرات پادریانِ انگلستان بپاس وطن اسی مذہب کو قبول فرمائیں گے۔ بطلیموسیوں کے مذہب کو یعنی حرکت افلاک و شمس و قمر و کواکب کو تسلیم نہ کریں گے۔ اور اگر دربارۂ افلاک مخالفت کا ہونا باعثِ عدم قبول ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکمائے انگلستان کے موافق آسمانوں کے اثبات کی ضرورت نہیں۔ گو اُن کے طور پر انکار بھی ضروری نہیں۔ اگر تمام کواکب کو آسمانوں سے ورے مانئے۔

اس مسئلہ کو کہ ستاروں کا محل وقوع فلک الثوابت یعنی آٹھواں آسمان ہے یا یہی فضا ہے جس کو جَوّ کہتے ہیں جو ہمارے پیش نظر ہے۔ اسلامی عقائد سے اس سے زیادہ تعلق نہیں کہ قرآن مجید میں حق تعالےٰ نے اپنی قدرت عظیمہ کے اِثبات کے لئے مناظر کائنات اور ان کی تخلیق کی طرف اشارات کئے ہیں۔ اور اس سے کوئی تعرّض نہیں کیا کہ مرکزِ عالم یہ ہماری زمین ہے یا سورج ہے یا کچھ اور۔ نہ اس کا فیصلہ کیا کہ ستاروں کا محلِ وقوع یہی فضا ہے یا وہ جس کو قدیم زمانہ کے فلاسفہ مانتے رہے ہیں جس کی تکذیب اِس دَور کے جدید اکتشافات سے ہو رہی ہے۔ اور بعض اولیائے عارفین آج کے ان اکتشافات سے بہت پہلے تکذیب کر چکے ہیں۔ چنانچہ کتاب "الابریز" میں جو بزبان عربی دو سو برس پہلے لکھی گئی ہے اور اس کے چیدہ مضامین کا اُردو ترجمہ مولانا عاشق الٰہی میرٹھی مرحوم نے "تبریز" کے نام سے شائع کیا تھا جو مل جاتا ہے اُس میں شیخ عبدالعزیز دبّاغ رحمۃ اللہ علیہ

کے ملفوظات میں درج ذیل مضمون موجود ہے۔ جامع کتاب لکھتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ منجمین کا قول تو یہ ہے کہ نجوم ثوابت (جن کو گردش نہیں ہوتی اور ایک جگہ قائم ہیں) وہ سب فلکِ ثامن یعنی آٹھویں آسمان پر ہیں۔ فرمایا انھیں اس کی کیا خبر ہیں نے کہا سبع سیارہ کی رفتار کے اختلاف کی بناء پر انھوں نے اس کو ثابت کیا ہے۔ فرمایا اُن کا خیال بالکل غلط ہے۔ ستارے سب کے سب اسی آسمانِ دنیا میں ہیں الخ جلد ثانی کے صفحہ ۲۲۶ - ۲۲۷ پر یہ مضمون موجود ہے جس کا دل چاہے مطالعہ کرلے۔

اگر قرآن ان حقائق پر سے اُس دور میں یعنی چودہ سو برس پہلے پردہ اٹھادیتا تو اُس زمانہ کے لوگوں کی عقلیں اس کا تحمل نہیں کرسکتی تھیں۔ تمام دنیا تکذیب پر کمربستہ ہوجاتی اور تبلیغ واشاعتِ اسلام کی راہ میں بہت بڑے پہاڑوں جیسی رکاوٹ حائل ہوجاتی۔ اس لئے باقتضاءِ حکمت ان چیزوں کی صراحت سے اِعراض کیا گیا۔

اور آفتاب کو مرکز عالم پر تجویز کیجئے اور آسمان سے ورے ورے زمین وغیرہ کا اُس کے گرداگرد متحرک ہونا تجویز کیجئے تو اُن کا کچھ نقصان نہیں نہ اُن کی رائے ومذہب میں خلل آسکتا ہے۔

بالجملہ بطور حکماءِ انگلستان اس معجزہ کا (یعنی آفتاب کے ایک جگہ قائم ہوجانے کا) خلاصہ یہ نکلے گا کہ

شقِ قمر خلاف طبیعت ہے اور سکونِ آفتاب حقیقت میں سکونِ زمین۔

زمین کی حرکت مبدّل بسکون ہوگئی یا (بصورتِ ردِّ شمس، اس کی دمسلّمہ) حرکت کے بدلے تھوڑی دور اُدھر کو حرکت ہوگئی۔ مگر بوجہ قُربِ زمین اس بات میں اتنا تعجب نہیں جتنا

انشقاقِ قمر میں تعجب ہے۔ کیونکہ وہاں ایک تو یہ بات کہ لاکھوں کوس دور، اتنی دور اوپر کی طرف تاثیر کا پہنچنا بہ نسبت اس کے کہ اس چیز پر تاثیر ہو جائے جو اپنے زیرِ قدم ہو، اور وہ بھی قدموں سے لگی ہو، کہیں زیادہ ہے۔

علاوہ بریں اِس تاثیر اور اُس تاثیر میں فرق زمین و آسمان ہے۔ حرکت کا مبدّل بسکون ہو جانا اتنا دشوار نہیں جتنا ایک جسم مضبوط کا پھٹ جانا۔ کیونکہ ان اجسام کی حرکت اگر اختیاری ہے تو اختیار سے جیسے حرکت متصوّر ہے، ایسے ہی سکون بھی متصوّر ہے۔ اور اگر کسی دوسرے کی تحریک سے اُن کی حرکت ہے تو اس صورت میں سکون اُن کے حق میں اصل مقتضائے طبیعت ہو گا۔ اس صورت میں سکون کا عارض ہو جانا کچھ اُن کے حق میں دشوار نہ ہو گا جو اُس کے قبول سے انکار ہو۔ پر پھٹ جانا چونکہ خلافِ طبیعت ہے دشوار ہو گا۔ اور چاند کو جاندار فرض کیجئے تو اور بھی اُس کے حق میں مصیبت عظیم سمجھئے۔ اس صورت میں بیشک انشقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں اعلیٰ اور افضل ہو گا۔

اسی پر حرکتِ معکوس کو خیال کر لیجئے۔ یعنی حرکتِ زمین اگر اختیاری ہے تب اس کو حرکتِ معکوس دشوار نہیں۔

ہر قسم کی حرکت طبعی ہو یا قسری بلاشعور و ارادہ نہیں ہو سکتی

ہماری حرکت چونکہ اختیاری ہے اس لئے جس طرف کو ہم چاہیں جا سکتے ہیں۔ اور اگر حرکتِ زمین کسی دوسرے کی تحریک سے ہے تو اُس کی تحریک سے حرکتِ معکوس بھی ممکن ہے۔

باقی ایسا محرک تجویز کرنا جس کو ادراک و شعور نہ ہو اور اس سے سوا حرکتِ واحد یعنی ایک طرفی حرکت کے دوسری حرکت صادر ہی نہ ہو سکے اور اُس کا نام طبیعت

رکھنا انہیں لوگوں کا کام ہے جن کو ادراک و شعور نہ ہو۔ کیونکہ حرکت بے اس کے متصور نہیں کہ ایک جہت اور ایک جانب راجح اور معیّن ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے ادراک و شعور ممکن نہیں۔ سو اگر طبیعت خود مُرَجّح ہوتی ہے تب تو اُسی کا ادراک و شعور ثابت ہو گیا۔ اس لئے وہ حرکت ارادی ہو گئی اور اگر مُرَجّح کسی اور کا ادراک و شعور ہے تو حرکتِ طبعی قسری یعنی دوسرے کی تحریک سے ہو گئی

یعنی اس صورت میں حرکتِ طبعی کو خود اختیاری اور ذاتی سمجھنا غلط ہو گا۔ حاصل یہ نکلا کہ کوئی حرکت بغیر شعور و ارادہ نہیں ہو سکتی۔ اگر شعور و ارادہ اس شئے متحرک میں نہ ہو گا تو دوسرے مُحرّک کا شعور و ارادہ اُس سے متعلق ہو گا۔ اور یہ حرکتِ طبعی (بایں معنی) قسری ہو گئی۔

اور حقیقت میں طبیعت کے یہی معنی ہیں۔ چنانچہ اس لفظ کا عربی زبان میں بمعنی مفعول ہونا خود اس بات پر شاہد ہے۔

کیونکہ عربی زبان میں طبع کے معنی چھاپنے اور مہر لگانے کے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے وَطَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ ۹/۹۳ (اور اللہ نے اُن کے دلوں پر مُہر کر دی) اور کبھی وزنِ فعیل بھی بمعنے مفعول آتا ہے، جیسے قتیل بمعنی مقتول، کحیل بمعنے مکحول۔ ان میں سے ایک لفظ طبیعت بھی ہے جو بمعنی مطبوع استعمال ہوتا ہے۔ اس کے معنے اُس خصلت اور جبلّت کے ہیں جس کی چھاپ خلّاقِ عالم جل شانہٗ نے ہر شے پر لگا دی ہے۔ اسی کے مطابق اس سے صدورِ افعال ہوتا ہے۔ یہ چھاپ اُس شے مطبوع کو تو مجبور کر سکتی ہے کہ وہ اس کے خلاف

| نہ چل سکے، مگر طابع جو قادرِ مطلق ہے اُس کے اثر کو اگر باقتضائے حکمت معطّل کرنا چاہے تو وہ اثر معطّل ہوسکتا ہے۔

الحاصل سکون زمین ہو یا حرکت معکوس دونوں طرح (یعنی دونوں میں سے کوئی صورت) انشقاقِ قمر کے برابر نہیں ہوسکتی۔ اس پر قُرب و بُعد، فوقیت و تحتیتِ محلِّ تاثیر کا فرق مزید برآں رہا۔

| یعنی ردِّ شمس یا سکونِ شمس کے سلسلہ میں محلِّ تاثیر زمین ہے جو اتنی قریب ہے کہ قدموں کے نیچے اور انشقاق قمر کے بارے میں محلِّ تاثیر قمر ہے جو مُوثّر سے اوپر اور لاکھوں میل دور ہے۔ دونوں کا فرق ظاہر ہے۔

اور اگر فرض کیجئے حضرات نصرانی آفتاب ہی کو متحرک کہیں تب بھی یہی بات ہے کہ سکونِ آفتاب یا حرکتِ معکوسِ آفتاب ارادی ہو یا نہ ہو دونوں طرح شق قمر سے مشکل نہیں۔ البتہ قُرب و بُعد محلِّ تاثیر بظاہر یہاں معکوس ہوگیا ہے۔ کیونکہ آفتاب قمر سے دور ہے۔ مگر اوّل

کسی کی استدعا قبول ہونی اس کی عظمت ہی پر موقوف نہیں

| "مگر اوّل" سے مذکورہ بالا ہر دو شق یعنی سکونِ آفتاب و حرکتِ آفتاب ارادی ہے یا غیر ارادی پر لف و نشر مرتب کے ساتھ تفصیل کلام یہ ہے۔ یعنی اگر پہلی شق مانتے ہو کہ حرکت و سکون ارادی و اختیاری ہے یعنی شمس اپنے ارادے اور اختیار سے ٹھہرتا اور حرکت کرتا ہے تو متحرکین بالاختیار کا بوجہ امر و نہی الخ

تو متحرکین بالاختیار کا بوجہ امر و نہی و استدعا، و التماس دُور سے تھام لینا ممکن۔ آدمیوں اور جانوروں میں بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ دُور کی آواز پر تھم جاتے ہیں یا چلدیتے ہیں پر دُور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا متصور نہیں۔ سو اگر آفتاب خود اپنے ارادہ سے متحرک ہو

تب تو حضرت یوشعؑ کی استدعا کے بعد اُس کا ٹھہر جانا حضرت یوشعؑ کی تاثیر پر اور قوت پر دلالت نہ کرے گا۔ بلکہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ آفتاب نے ان کی ایک بات مان لی۔ سو کسی کا کسی بات کو مان لینا کچھ اُس کی عظمت ہی پر منحصر نہیں۔ خدا بندوں کی دعا قبول کر لیتا ہے تو کیا بندے اس سے بڑھ گئے۔ اور کافروں کی سُن لیتا ہے تو کیا وہ کچھ خدا کے مقرب ہو گئے۔ علیٰ ہذا القیاس بسا اوقات امراء و سلاطین مساکین کی عرض معروض سُن لیتے ہیں، تو کیا مساکین اُن سے بڑھ جاتے ہیں۔ نہیں ہرگز نہیں۔ بلکہ یہ استدعا ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس بات کی استدعا کی جاتی ہے اُس بات میں مستدعی کو کچھ مداخلت نہیں۔ زیادہ نہیں تو وقت استدعا تو ضرور ہی اُس کا بے دخل ہونا ثابت ہو گا۔

اب دوسری شق پر کلام کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر حرکت و سکونِ شمس میں اس کو بے اختیار مانا جائے تو ہم یہ کہیں گے۔

آفتاب بارادۂ خود متحرک ہے

اور اگر آفتاب کسی دوسرے کی تحریک سے متحرک ہے تو پھر اس کا سکون مُحرِّک کے ہاتھ میں ہو گا۔ اور حضرت یوشعؑ کی استدعا گو بظاہر آفتاب سے ہو گی پر حقیقت میں اُس مُحرِّک سے ہو گی۔ مگر ظاہر الفاظِ حکایت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ آفتاب سے استدعا تھی اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں آفتاب کا بارادۂ خود متحرک ہونا ثابت ہو گا۔

فلکیات میں خرق و التیام سکون و حرکت معکوس سے زیادہ دشوار ہے

علاوہ بریں بطورِ حکماءِ یونان زوالِ حرکتِ فلکیات محال نہیں۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ حرکتیں دائمی ہیں، ضروری نہیں۔

ضروری اور محال کی تعریف

"ضروری" اس کو کہتے ہیں جس کے خلاف کو عقل قبول نہ کرے

مثلاً دوؔ اور دوؔ کا مجموعہ چار ہونا ضروری ہے۔ اس کے خلاف کو مثلاً یہ کہ دوؔ اور دوؔ کا مجموعہ پانچ کہا جائے عقل قبول نہیں۔ اس خلافِ عقل کو "محال" کہا جاتا ہے۔ کسی شے کے خلاف کو عقل کا قبول نہ کرنا (بمعنے مصدری) "ضرورت" ہے۔ اس کتاب میں جہاں لفظ "ضرور" یا "ضروری" یا "ضرورت" استعمال کیا گیا ہے وہاں یہی اصطلاحی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اب "مخالف ضرورت" محال ہونے کا مطلب سمجھ میں آجائیگا کہ مثلاً دوؔ اور دوؔ کا چار ہونا ضرورتِ عقلیہ ہے۔ اس کے مخالف یعنی مثلاً پانچ ہونا ماہرین منطق کے نزدیک محال ہے۔

اور ماہرانِ منطق جانتے ہیں کہ مخالفِ ضرورت محال ہوتا ہے مخالف دوام محال نہیں ہوتا اور خرق و التیام فلکیات یعنی افلاک و کواکب و شمس و قمر اُن کے نزدیک منجملہ محالات ہے۔ اور فلکیات کا بجنسہ باقی رہنا ضروری۔

انشقاق قمر سے فلاسفہ کے نظریۂ استحالۂ خرق و التیام کا بطلان۔ جدید اکتشافات سے اُس کی تائید

"خرق و التیام" کے معنے ہیں پھٹنا اور جڑ جانا فلاسفہ کے ان سب چیزوں کو محال کہنے کی بنا یہ تھی کہ وہ ان کو مادہ ارمادّہ خیال کرتے تھے اور پھر خرق و التیام کو محال سمجھ کر قیامت کو بھی محال قرار دیتے تھے۔ حق تعالیٰ نے انشقاقِ قمر سے خرق اور التیام دونوں کا مشاہدہ کرا کر ان کو ممکن ثابت کردیا اور فرمایا اقتربتِ الساعۃُ و انشقَّ القمرَ یعنی اس حال میں کہ قمر کا انشقاق واقع ہوگیا تو اب وہ استبعادِ عقلی باقی نہیں رہا اور اب قیامت کا وقوع تمہاری عقول کے قریب آگیا ہے۔ اور اس ہمارے دور میں تو علوم و اکتشافات جدیدہ نے فلاسفۂ قدیم کے ان نظریات کی دھجیاں اُڑا کر رکھدیں۔ اب خرق و التیام مذکور کے استحالہ کے تخیلات کی لغویت پر

اہلِ اسلام کو کوئی دلیل دینے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔

گو واقع میں وہ محال اور یہ ضروری نہ ہو لیکن بہرحال اتنی بات تو معلوم ہوئی کہ خرق و التیام میں بہ نسبت سکون و حرکت معکوس زیادہ دشواری ہے جو ایسے ایسے عقلاء کو خیالِ امتناع و استحالہ ہوا۔

انشقاقِ قمر کا معجزاتِ داؤدی سے مقابلہ

اس کے بعد گذارش ہے کہ اس معجزہ کو پتھروں کے نرم ہو جانے یا لوہے کے نرم ہو جانے سے ملائیے اور پھر فرمائیے کہ تفاوتِ آسمان و زمین ہے کہ نہیں۔

برکتِ صحبتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اثر۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ید بیضا کی خوبی میں کچھ کلام نہیں۔ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اصحاب کی چھڑی کے سر پر بطفیل جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اندھیری رات میں جب وہ آپ کی خدمت سے رخصت ہونے لگے روشنی ہوگئی وہ جانے والے دو شخص تھے۔ جہاں سے راہ جدا ہوئی وہاں سے وہ روشنی دونوں کے ساتھ ہو لی

بخاری میں انس رضؓ سے روایت ہے کہ اُسید بن حُضیر رضؓ اور عبّاد بن بشر رضؓ ایک رات آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے نکلے۔ رات بہت اندھیری تھی اور دونوں کے ہاتھ میں ایک ایک چھوٹی لکڑی تھی۔ تو ایک کی لکڑی روشن ہوگئی اور وہ دونوں اس کی روشنی میں چلتے رہے۔ جب دونوں اپنے اپنے مسکن پر جانے کے لئے ایک دوسرے سے جدا ہو کر الگ الگ راہ پر چلے تو دوسرے کے ہاتھ کی لکڑی بھی روشن ہوگئی۔ دونوں صاحب اپنی اپنی لکڑی کی روشنی میں اپنے اپنے گھر پہنچ گئے۔

اب خیال فرمائیے دستِ مبارکِ موسیٰ علیہ السلام اگر جیب میں ڈالنے کے بعد قربِ قلبِ منوّر روشن ہوا تھا تو اوّل تو وہ نبی، دوسرے نورِ قلب کا قُرب و جوار۔ جیسے بوجہ قربِ ارواح اجسام میں اُن کے مناسب حیات آجاتی ہے، ایسے ہی بوجہ قربِ نورِ قلب دستِ موسوی میں اُس کے مناسب نور آجائے تو کیا دور ہے۔ یہاں تو وہ دونوں صاحب نہ نبی تھے، نہ اُن کی لکڑی کو قلب سے قرب و جوار، نہ اخذِ فیض میں وہ قابلیت جو بدن میں بہ نسبتِ روح ہوتی ہے۔ فقط برکتِ صحبتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔

برکتِ صحبتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا اثر

اور سنئے آتشِ نمرود نے اگر جسمِ مبارک حضرت ابراہیمؑ کو نہ جلایا تو اتنا تعجب انگیز نہیں جتنا اُس دسترخوان کا آگ میں نہ جلنا جو حضرت انسؓ کے پاس بطورِ تبرک نبوی تھا۔ اور وہ بھی ایک بار نہیں، بارہا اس قسم کا اتفاق ہوا کہ جہاں مَیل چکناٹ زیادہ ہو گیا جب ہی آگ میں ڈال دیا، اور جب مَیل چکناٹ جل گیا جبھی نکال لیا۔ یہ قصہ مثنوی مولانا روم میں مذکور ہے، اور دوسری حکایتیں اور کتابوں میں مذکور ہیں۔ مگر خیال فرمائیے کہ ایک تو آدمی کا نہ جلنا اتنا موجب تعجب نہیں جتنا کھجور کے پٹھوں کے دسترخوان کا، اور وہ بھی ایسا جس پر عجب نہیں چکناٹ بھی ہوتا ہو۔ دوسرے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دسترخوان میں زمین آسمان کا فرق، وہ خود نبی اور نبی بھی کیسے خلیل اللہ اور وہاں دسترخوان میں فقط اتنی بات کہ گہ و بیگاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھا گیا ہو اور آپ نے اس پر کھانا کھایا ہو۔

ابو نعیم نے بروایت عباد بن عبد الصمد بیان کیا ہے کہ ہم لوگ حضرت انسؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو اُنہوں نے لونڈی سے فرمایا کہ اے لونڈی دسترخوان

بچھا تاکہ ہم ناشتہ کریں، وہ دسترخوان لیکر آئی۔ حضرت انس نے فرمایا کہ رومال لا۔ وہ ایک میلا رومال لیکر آئی۔ آپ نے فرمایا کہ تنور میں آگ جلاؤ۔ اُس نے تنور کو آگ سے دہکایا۔ آپ نے حکم دیا کہ رومال کو تنور میں ڈال دے تو اُس نے ڈال دیا۔ اس کے بعد اس کو نکالا تو دودھ کی طرح سپید نکلا۔ ہم نے عرض کیا کہ یہ کیا قصہ ہے؟ تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس رومال سے چہرۂ مبارک کو پونچھا کرتے تھے۔ اب جب کبھی یہ میلا ہو جاتا ہے تو ہم اسی طرح اس کو سپردِ آتش کر دیا کرتے ہیں۔ کیونکہ جو چیز انبیاء علیہم السلام کے چہرے سے ایک مرتبہ لگ جاتی ہے۔ آگ اُس کو بالکل نہیں جلاتی (شرح لامیۃ المعجزات ص۴۷)

معجزاتِ قرآنیہ کا ثبوت اعلیٰ درجہ کا ہے

الحاصل معجزات عملی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سب میں فائق ہیں۔ اور پھر وہ معجزات جو قرآن میں موجود ہیں اُن کا ثبوت تو ایسا القینی کہ کوئی تاریخی بات اُس کے ہم پلہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کوئی کتاب سوائے قرآن شریف عالم میں ایسی نہیں کہ اُس کا لفظ لفظ متواتر ہو، اور لاکھوں آدمی اُس کے حافظ ہوں۔ بلکہ کسی کتاب کے ایک دو حافظ بھی عالم میں شاید نہ ہوں۔

معجزاتِ حدیثیہ کا ثبوت توراۃ و انجیل سے کم نہیں

سوا اس کے احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس بات میں تو توراۃ و انجیل کے ساتھ مساوی ہیں۔ کیونکہ یہود و نصاریٰ بھی اپنی کتابوں کی نسبت اس بات کے قائل ہیں کہ مضامین الہامی اور الفاظ الہامی نہیں۔ اہلِ اسلام بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مضامین احادیث وحی سے متعلق ہیں پر الفاظ وحی میں نہیں آئے۔ چنانچہ اسی وجہ سے قرآن و حدیث کو

باہم ممتاز سمجھتے ہیں۔

اور قرآن شریف کو جو نماز میں پڑھتے ہیں اور احادیث کو نہیں پڑھتے تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ وقت گویا ہمکلامی خدا کا ہے اُس وقت وہی الفاظ چاہئیں جو خدا کے یہاں سے آئے ہیں۔ زیادہ فرصت نہیں اور نہ زیادہ گنجایش، ورنہ اس مضمون کو انشاء اللہ واشگاف کر کے دکھلا دیتا۔

مگر باوجود اس تساوی کے یہ فرق ہے کہ اہل اسلام کے احادیث کی سندیں من اولہ الیٰ آخرہٖ موجود۔ اس زمانہ سے لے کر اوپر تک تمام راویوں کا سلسلہ بتلا سکتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات کس قدر موجب اعتبار ہے۔ علاوہ ازیں جس زمانہ تک احادیث متواتر نہیں اُس زمانہ تک کے راویوں کے احوال مفصل بتلا سکتے ہیں۔ کیونکہ اس علم میں (جس کو علم اسمار الرجال کہتے ہیں) کثرت سے کتابیں موجود ہیں۔ ہاں ایک دو روایت شاید ایسی بھی ہوگی کہ مثل توریت و انجیل اُن کی سند کا آج کل پتہ نہ نکلے۔ مگر جب حضراتِ نصاریٰ سے مقابلہ ہے تو پھر اُن روایات کے پیش کرنے میں کیا حرج۔ اس کے بعد اہل انصاف کو مجالِ دم زدن نہیں۔

اہلِ کتاب کی بے انصافی | یہ کیا انصاف ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کے معجزات اور حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے معجزات تو اُن روایات کے بھروسے تسلیم کر لئے جائیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات باوجودیکہ ایسی ایسی روایات متعددہ ہوں تسلیم نہ کئے جاویں، اور پھر تماشا یہ ہے کہ ایسی بے معنی حجتیں کی جاتی ہیں کہ کیا کہیئے۔

معجزات کا قرآن میں ذکر ہے یا نہ، اس کی تحقیق | کوئی صاحب فرماتے ہیں یہ معجزے قرآن

میں مذکور نہیں، مگر اول تو کوئی پوچھے کہ قرآن میں مذکور ہونا جو تسلیم کے لئے ضروری ہے تو یہ ضرورت بشہادتِ عقل ہے یا بشہادتِ نقل۔ عجب اندھیر ہے کہ تاریخوں کی باتیں تو جن کے مصنف اکثر سنی سنائی لکھتے ہیں اور راویوں کی کچھ تحقیق نہیں کرتے اور پھر آج اُن تاریخوں کی مصنف تک کوئی سند نہیں ملتی، حضراتِ نصاریٰ کے دل میں نقش کالحجر ہو جائیں۔ اور نہ مانیں تو احادیثِ محمدی کو نہ مانیں۔

بعض معجزاتِ قرآنیہ کا ذکر

علاوہ بریں اگر یہ مطلب ہے کہ کوئی معجزہ قرآن میں مذکور نہیں تو یہ از قسم دروغ گویم برروئے تو ہے شق قمر اور کثرت سے پیشین گوئیاں جن میں سے اسلام میں خلفاء کا ہونا اور فارس سے لڑائی کا ہونا اور روم کا مغلوب ہونا اور سوائے اُن کے اور بہت موجود ہیں۔

ایمان کے لئے ایک معجزہ کافی ہے

اور اگر یہ مطلب ہے کہ سارے معجزے قرآن میں موجود نہیں تو ہماری یہ گذارش ہے کہ ایمان کے لئے ایک بھی کافی ہے۔

مدارِ قبول صحتِ سند پر ہے نہ خدا کا نام لگ جانے پر

علاوہ بریں مدارِ کارِ قبول روایت سند پر ہے خدا کے نام لگ جانے پر نہیں۔ ورنہ لازم یوں ہے کہ حضراتِ نصاریٰ سوا ان چار انجیلوں کے جتنی انجیلیں ایسی کہ اُن کو اب مردود و غلط سمجھتے ہیں اُن سب کو واجب التسلیم سمجھیں اور جب مدارِ کار روایتِ سند پر ہوا تو پھر احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واجب التسلیم ہوں گی اور توریت و انجیل واجب الانکار۔

اور سنئے کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن میں معجزوں کے دکھلانے سے انکار ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ وہ ایسا انکار ہے جیسا انجیل میں انکار ہے۔

شقِ قمر کے تاریخی ثبوت کی تحقیق | کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر انشقاقِ قمر ہوا ہوتا تو سارے جہان میں شور پڑ جاتا۔ تاریخوں میں لکھا جاتا۔ اوّل تو یہی ایک معجزہ نہیں جس کے عدمِ ثبوت سے کچھ خلل واقع ہو۔ علاوہ بریں یہ خیال نہیں فرماتے کہ اگر ایسے وقائع میں شورِ عالمگیر کا ہونا لازم ہے اور تاریخوں میں لکھا جانا ضرور ہے تو اُس اندھیرے کا کون سی تاریخ میں ذکر اور کہاں کہاں شور ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے سولی دینے کے دن واقع ہوا تھا اور اُس ستارہ کا کون کون سی کتاب میں ذکر ہے اور کہاں کہاں شور ہے جو حضرت عیسیٰؑ کے تولّد کے دنوں میں نمایاں ہوا تھا۔ اور آفتاب کے پہر بھر تک ساکن رہنے کا کہاں کہاں چرچا ہے اور کون کون سی کتاب میں مذکور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور وقائع کو خیال فرما لیجیئے۔

علاوہ بریں دن کے واقعات اور رات کے حوادث میں عمومِ اطلاع کے باب میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ خاصکر (دن کے وقت) اندھیری رات کا ہو جانا کہ اس کی اطلاع تو ہر کس و ناکس کو ضروری ہے۔ انشقاقِ قمر کی اطلاع تو سوا اُن صاحبوں کے ضروری نہیں کہ اُس وقت بیدار بھی ہوں اور پھر نگاہ بھی اُن کی چاند ہی کی طرف ہو، اور ظاہر ہے کہ بات شب کے وقت بہت کم اتفاق میں آتی ہے کہ بیدار بھی ہوں اور نگاہ بھی اُدھر ہو، اور اگر فرض کیجیئے کہ موسمِ سرما ہو تو یہ بات اور بھی مستبعد ہو جاتی ہے۔

علاوہ بریں طلوعِ قمر کے تھوڑی دیر کے بعد یہ قصہ واقع ہوا۔ اس لئے کہ جبلِ حرا کے دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں حائل ہو جانے کا مذکور ہے۔ اس صورت میں ممالکِ مغرب میں تو اس وقت تک عجب نہیں طلوع بھی نہ ہوا ہو۔ اور بعض بعض

مواقع میں عجب نہیں کہ ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے کی آڑ میں آگیا ہو۔ اور اس لئے انشقاقِ قمر اُس جا پر محسوس نہ ہوا ہو۔ ہاں ہندوستان میں اُس وقت ارتفاعِ قمر البتہ زیادہ ہوگا اور اس لئے وہاں اور جگہ کی نسبت اس کی اطلاع کا زیادہ احتمال ہے۔ مگر جیسے اُس وقت ہندوستان میں ارتفاعِ قمر زیادہ ہوگا ویسا ہی اُس وقت رات بھی آدھی ہوگی اور ظاہر ہے اُس وقت کون جاگتا ہوتا ہے۔

سوا اس کے ہندوستانیوں کو قدیم سے اس طرف توجہ ہی نہیں تھی کہ تاریخ لکھا کریں۔ بایں ہمہ تاریخوں میں موجود ہے کہ یہاں کے ایک راجہ نے ایک رات یہ واقعہ بچشم خود دیکھا تھا۔ زیادہ اس سے کیا عرض کیجئے۔ اہل انصاف کو یہ بھی کافی ہے اور نا انصاف لوگ عذابِ آخرت ہی کے بعد تسلیم کریں تو کریں۔

خاتمہ۔ حِلّتِ گوشت

مگر ہاں حضراتِ ہنود کے دل میں شاید ہنوز خدشہ حِلّتِ گوشت کا کھٹکتا ہو، اور یہ خیال ہو کہ گوشت کے لئے جانوروں کا ذبح کرنا سراسر ظلم ہے۔ ایک جان کے لئے اس قدر جانیں تلف کرنی کیونکر جائز ہو سکتی ہیں۔ بایں ہمہ تلف بھی کاہے کے لئے کرتے ہیں ایک ذرا سی لذت کے لئے۔ یہ بھی نہیں کہ مدارِ زندگانیِ انسان حیوانات کے گوشت پر ہو۔

تحلیل لحم ظلم نہیں

اس لئے یہ گذارش ہے کہ ہم اگر بطورِ خود بے اجازتِ خداوندی جانوروں کو ذرا بھی ستائیں تو بیشک ظلم ہو۔ مگر اس کو خیال فرمائیے کہ ہم باجازتِ مالک الملک اُن کو حلال جانتے ہیں۔ اُس کی اجازت کے بعد بھی جانور حلال نہ ہوں تو اُس کے یہ معنی ہیں کہ خداوندِ عالم کو جانوروں کا اختیار نہیں۔ حیوانات اُس کے مملوک نہیں۔ مگر تمہیں کہو، یہ کتنا بڑا ظلم ہے کہ مالک کو اپنی چیز کا اختیار نہ ہو۔

تماشا ہے کہ جانوروں کو ذبح کرنا تو ظلم ہو، اور خدا تعالیٰ کی اجازت کی ممانعت ظلم نہ ہو۔ پھر اس پر نہ معلوم سواری اور باربرداری (اور اُن کو مارنا پیٹنا) اور دودھ کا پینا کون سے استحقاق پر مبنی ہے۔

گوشت کھانا انسان اور حیوان دونوں کے لئے مناسب ہے

اور اگر یہ خیال ہے کہ خدا کو تو اختیار ہے پر انسان کے واسطے اُن کا حلال مناسب نہ تھا۔ تو اُس کا اول تو یہ جواب ہے کہ مناسب اگر اس کو کہتے ہیں کہ موافق اپنے استحقاق کے کام کیجئے، تو کوئی صاحب فرمائیں تو سہی کہ وہ ایسی کون سی چیز ہے کہ خدا کو اس پر استحقاق نہیں۔ اور ایسا کون سا استحقاق ہے جو خدا کو اپنی مخلوقات پر حاصل نہیں۔

اور اگر مناسب اس کو کہتے ہیں کہ جیسے آئینہ اور پتھر میں فرقِ قابلیت ہے اور اس لئے آئینہ کو آفتاب زیادہ نور عطا کرتا ہے اور پتھر کو کم۔ اور بوجہ فرقِ قابلیت یہی مناسب ہے اس کے مخالف ہو تو نامناسب ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک انسان اس بات کا مستحق ہے کہ اُس کے لئے یہ چیزیں حلال ہوں۔ کہنہ مکان کو اگر گرا کر دوسرا نیا عمدہ مکان بنائیں تو اس کو کوئی شخص بایں معنی نامناسب نہیں کہہ سکتا کہ پکا عمدہ مکان بنانے کے قابل نہیں۔ ایسے ہی اگر حیوانات کو ذبح کر کے اُس کے گوشت سے بدنِ انسانی بنایا جائے تو عین صواب ہے۔ غرض بُری چیز کو توڑ پھوڑ کر عمدہ چیز کا بنانا نامناسب ہی نہیں بلکہ عین مناسب ہے۔ انسان کے لئے تو یوں مناسب کہ اور غذائیں مادۂ بعید اور گوشت مادۂ قریب ہے اور اس لئے ناقص گوشت سے کامل گوشت پیدا ہو تو عجب نہیں۔ کیونکہ فضلات کے اندفاع کے بعد اور بھی صفائی کی امید ہے۔ اور حیوانات کے

حق میں یوں مناسب کہ پہلے اُس گوشت سے قوامِ جسم حیوانی تھا۔ اب قوامِ جسم انسانی میسّر آیا۔ جس کا یہ حاصل نکلا کہ پہلے آلہ و مَرکبِ روحِ اَدُوَن (گھٹیا) تھا۔ اب آلہ و مَرکبِ روحِ اعلیٰ ہوگیا۔ اور ظاہر ہے کہ ترقیِ مدارجِ حسن ہرگز قابلِ گرفت نہیں۔

علاوہ ازیں آواگون کا عقیدہ رکھنے والی قوم ہنود کو تو ذبح حیوانات کو اُن کے حق میں بڑی ہمدردی اور رحمت سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ اُن کے نظریہ کے مطابق تو حیوانات کے اجسام اُن ارواح کے قید خانے ہیں جنھوں نے پچھلے جُون میں بُرے کَرم (یعنی بُرے اعمال) کئے تھے جن کی سزا کے طور پر پرماتما نے اُن کو ان قید خانوں میں مقید کیا ہے، اب پرماتما کے حکم سے ان اجسام کو کاٹ کر ارواح کو مُکتی یعنی نجات دلوادی جس سے اُن ارواح کو یہ فائدہ پہنچا کہ ان کو قید خانہ سے چھٹکارا نصیب ہوا اور اجسام کو یہ ترقی ملی کہ وہ جسم انسانی میں جذب ہو کر اس کا جزو بن گئے۔ اس کی مخالفت کرنے کے تو یہ معنے ہیں کہ وہ چاہتے ہیں کہ اس قید کی میعاد میں خوب اضافہ ہو اور وہ طرح طرح کی مزید مصیبتیں بھگتیں۔ اس کے بعد کبھی ان کو رہائی نصیب ہو۔

گوشت کھانا انسان کے لئے طبعی ہے

علاوہ بریں انسان کو مثل شیر و چیتا و بھیڑیا وغیرہ کچلیوں کا عطا کرنا خود اس جانب مشیر ہے کہ اس کی غذاءِ اصلی (یعنی طبعی) گوشت ہے۔ اور اہل عقل کے نزدیک یہ بات کم از اجازت نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جتنی چیزیں دی گئی ہیں کسی نہ کسی کام کے لئے دی گئی ہیں۔ آنکھ کان جیسے دیکھنے سننے کے لئے ہیں، اور اس لئے دیکھنے سننے کی اجازت ہوئی۔ ایسے ہی کچلیوں کو بھی خیال فرمالیجئے۔

جِلّتِ گوشت میں جانوروں کی تفریق۔

ہاں یہ بات مسلّم کہ سارے حیوانات یکساں نہیں۔ ہر کسی کے گوشت میں جُدی تاثیر ہے۔ جس جانور کا گوشت مفید ہوگا وہی جائز ہوگا۔ جس جانور کا گوشت مُضر ہوگا بقدرِ مضرت ناجائز ہوگا۔ کیونکہ خداوندِ کریم کے امر و نہی و اجازت و ممانعت آدمی کے نفع و نقصان کے لحاظ سے ہے' اپنے نفع و نقصان کے لحاظ سے نہیں۔ اس لئے سُوَر و شیر وغیرہ درندوں کا گوشت قابلِ ممانعت ہے۔ کیونکہ سُور تو سراپا نجس دوسرے بے حیا' اُس کی مادہ پر جس کا جی چاہے جَست کرے اُس کو کچھ پرواہ نہیں۔ اس لئے وہ قابلِ حُرمت نظر آیا۔ تاکہ اُس کے کھانے سے بے حیائی نہ چھا جائے' اور دل و جان ناپاک نہ ہو جائیں۔ جس سے خیالات ناپاک پیدا ہوں' اور شیر وغیرہ جانورانِ درندہ بوجہ بداخلاقی قابلِ ممانعت تھے۔ تاکہ اُن کے کھانے کی تاثیر سے مزاج میں بدخُلقی نہ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ جیسے گرم غذا سے گرمی اور سرد سے سردی پیدا ہوتی ہے' ایسے ہی اخلاق و کیفیات و خواص انواعِ حیوانات کو خیال فرمایئے۔[۵]

---

۵ حضرت شیخ الہندؒ کے مقدمہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت شمس الاسلامؒ نے چاندا پور روانہ ہونے سے پہلے دیوبند میں ایک دن اور رات کے کچھ حصہ میں احتیاطاً ایک مضمون لکھکر اپنے ساتھ رکھ لیا تھا۔ چونکہ وقت بہت کم رہ گیا تھا۔ انعقادِ میلہ کی تاریخ سر پر آ چکی تھی۔ اس لئے اسی پر اکتفار کر لیا تھا۔ یہ مضمون آپ سے بغرضِ طبع مولانا فخر الحسنؒ نے لے لیا تھا۔ تحلیل و تحریم لحم کے فلسفہ پر چونکہ آپ کو اپنے نظریات کی وضاحت کا موقع اُس وقت نہیں ملا تھا۔ اس لئے اُس کو بعد میں پورا کیا۔ لیکن یہ حصہ اس کتاب کو طبع کرنے سے پہلے ممدوح کو ہاتھ نہ لگا اور اس آخر جملہ یعنی "خیال فرمایئے" پر کتاب تمام ہو گئی۔ اور اب تک اتنا ہی حصہ شائع ہوتا رہا ہے۔ اگرچہ اُس مضمون کا ایک بڑا حصہ (باقی صہ ۱۴۶ پر)

ہر جانور کا خون لائقِ حرمت ہے	مگر یہ ہے تو جیسے اکثر حیوانات کا گوشت قابلِ

حرمت نظر آتا ہے ایسے ہی ہر قسم کے جانور کا خون لائق حرمت ہے۔ کیونکہ جیسے پاخانہ پیشاب کی ناپاکی میں اس وجہ سے کہ ہر کسی کو اس سے نفرت ہے کسی کو تامّل نہیں اور اسی لئے کسی کی تعلیم کی حاجت نہیں، ایسے ہی خون بھی بوجہ نفرتِ طبعی جو ہر کسی کے دل میں موجود ہے سزاوارِ حرمت ہے۔

خون کے فُضلہ ہونے پر کلام	اور کیوں نہ ہو، پاخانہ کا فضلہ ہونا اُس پر شاہد ہے کہ

وہ غذا نہیں۔ آخر فضلہ اسی کو کہتے ہیں کہ جس قدر کچھ غذائیت سے فاضِل (یعنی زائد) سمجھا اُس کو جُدا کر کے مَخرج کی طرف کر دیا تاکہ باہر ہو جائے۔ یوں بوجوہِ خارجہ د موانعِ خروج اگر خارج نہ ہو تو خیر اس صورت میں بہ اشارہ کم از ممانعت نہیں کہ اگر لائقِ غذا ہوتا تو اُس کو پیٹ ہی سے کیوں نکالتے، دوبارہ تو داخل کرنا کجا۔ ایسے ہی خون کا آمادہ خروج رہنا اور جہاں کہیں اُس کو راہِ خروج ملا جبھی نکل جانا اس پر شاہد ہے کہ اصل میں فُضلہ ہے جو بدانِ حیوانی میں محبوس ہوتا ہے۔

مضمونِ مذکورہ بالا میں حُرمت کی ایک اصل کی طرف جس کو استقذار کہتے ہیں،

(بقایا صفحہ ۱۴۵) ۱۸۹۵ء میں مولانا عبدالاحد صاحب مالک مطبع مجتبائی مرحوم کو مولانا عبدالغنی رح سے دستیاب ہو گیا تھا اور ان کو بھی اس زمانہ میں ملا تھا جب کہ وہ طباعتِ اولیٰ مطبوعہ فاروقی دہلی کے مطابق اپنے مطبع مجتبائی دہلی میں چھپوا کر اشاعت کر رہے تھے تو موصوف نے اس حصہ کو تتمہ حجۃ الاسلام کے نام سے چھاپ دیا۔ اس کے بعد بہت مرتبہ اس کتاب کی طباعت و اشاعت ہوئی مگر یہ حصہ جو اسی کتاب کا ایک جزو تھا شامل نہ ہو سکا حتیٰ کہ یہ حصہ تتمہ کتاب تقریباً نایاب ہو گیا۔ اب ہم اس کو شامل کر کے اس کتاب کی تکمیل کر رہے ہیں ۱۲۔ (ادارہ)

اشارہ فرمایا گیا ہے یعنی طبائع سلیمہ کا گھن کرنا جو قدرت کی تعلیم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ہر جاندار میں منجانب اللہ ودیعت کی گئی ہے کہ جو غذا کسی حیوان کے جسم کے لئے مناسب ہوئی اُس کی طرف میلان و رغبت اس کی طبیعت میں رکھدی، اور جو غذا اُس کے لئے مُضر ہوئی اُس سے نفرت رکھدی۔ بہت سے حیوانات ہیں جو گوشت نہیں کھاتے، کہ اُن کا جسم اُس کے لئے صالح نہیں ہے۔ مثل بکری، گائے بھینس، بندر وغیرہ۔ بہت سے حیوانات ایسے ہیں جو گھاس نہیں کھاتے، جن کو صرف گوشت کی طرف رغبت ہوتی ہے جیسے شیر، بھیڑیا وغیرہ۔ بعض کو دونوں کی طرف رغبت ہوتی ہے مثل انسان کے جو گوشت اور سبزی دونوں سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ الغرض استقذار طبع قدرتی امر ہے۔ اس لئے شریعت اسلامیہ نے اس کو لائقِ اعتبار قرار دیا۔ اگرچہ حلت و حرمت کی علت تنہا یہی نہیں ہے، اور بھی اسباب ہیں جو حسبِ مقتضائے عقل ہیں۔ چونکہ خون سے طبائع سلیمہ میں بیں استقذار موجود ہے اس لئے یہاں اس کا ذکر کر دیا گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جسم کے ناپاک فُضلات کی طرح خون بھی ایک ناپاک فُضلہ ہے۔ اب اُس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ پیشاب پاخانہ کے نکلنے کے لئے راستے بنائے گئے ہیں مگر خون کو جسم میں محبوس کیوں رکھا:۔

خون کو بدن میں محبوس رکھنے کی وجہ البتہ جیسے پاخانہ پیشاب میں لیاقت اور قابلیت استحالہ الی الغذا ہے۔ یعنی کھات ہو کر پھر کسی قسم کا غلہ اور اناج بن جاتا ہے ایسے ہی خون بھی اپنی حیثیت سے مُستحیل اور منتقل ہو کر گوشت بن جاتا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ خون جسم کے اندر ہی اندر مستحیل اور متبدل ہو جاتا ہے اور پاخانہ پیشاب کا استحالہ

اور انتقال بعدِ خروج ہوتا ہے۔ دوسرے خون اور گوشت کے درمیان اور کوئی واسطہ نہیں، یا خون تھا یا گوشت ہو گیا۔ اور پاخانہ اور پیشاب میں اور غلہ میں کئی واسطے حائل ہیں۔ اوّل کھات ہوتا ہے پھر خاک پھر سبزہ پھر غلہ۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ سب نقل اور تحویل من حالٍ الیٰ حالٍ جسم حیوانی سے باہر ہی ظہور میں آتی ہیں۔ اس لئے پاخانہ پیشاب کے لئے تو مَخرج بنایا گیا اور خون کا استحالہ اندر ہی اندر ہوتا رہتا ہے، اس لئے اُس کے لئے کوئی مَخرج نہ رکھا گیا۔

خون کی بول و براز کے ساتھ مماثلت

مگر یہ فرق فُضلہ ہونے میں قادح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جیسے پاخانہ پیشاب کو بایں غرض کہ اور بدن آلودہ نہ ہو جائے، آنتوں کے نلوں میں بھر دیتے ہیں۔ اور اس سے اہلِ فہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ناپاک تھا تو یہ بندوبست کیا گیا۔ ایسے ہی خون کو رگوں کے نلوں میں بھر دیتے ہیں۔ اس لئے یہاں بھی وہی اشارہ ہوگا۔ باقی رہا بلغم اور رینٹ، ہر چند وہ بھی فُضلہ نظر آتے ہیں، مگر اوّل تو یہ فرق کہ پاخانہ پیشاب اور خون میں تو سب افرادِ انسانی بلکہ جملہ افرادِ حیوانی برابر۔ اور بلغم اور رینٹ میں یہ تفاوت کہ اکثر اُس سے بچے ہوئے اور اکثر مبتلا اور پھر وہ بچا رہنا صحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ ابتلا منجملہ امراض اس پر شاہد ہے کہ یہ فُضلہ اصل میں بوجہ ضعف قوتِ ہاضمہ اور قوتِ مُحیلہ (دوسرے حال کی طرف لے جانے والی قوت) پیدا ہو گیا ہے۔ جس کا کام یہ ہے کہ خون گوشت وغیرہ اجزا ابدانی کی طرف مستحیل کر دے تاکہ یہ صورت پیدا ہو جائے۔ ورنہ اصل میں وہ اجزا غذائی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نہ مثلِ پاخانہ اور پیشاب خاص اُن کے لئے کوئی مخرج بنایا گیا اور نہ مثلِ خون اُن کا محبوس رکھنا مقصود ہے۔

اور یہ منھ اور ناک جو اُن کے لئے مخرج نظر آتے ہیں تو اُن کا مَخرج ہونا بایں اعتبار تو صحیح ہے کہ اُن میں کو بلغم اور رینٹ اور تھوک اور سنک کا خروج نظر آتا ہے لیکن یوں نہیں کہہ سکتے کہ جیسے پاخانہ کی جائے اور پیشاب گاہ کو فقط بغرض خروج پاخانہ اور پیشاب بنایا ہے منھ اور ناک کو بھی فقط بلغم اور رینٹ اور تھوک اور سنک کے اخراج کے لئے بنایا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ منھ کھانے اور بولنے کے لئے اور ناک سونگھنے کے لئے ہے۔

غرض نہ مثل پاخانہ و پیشاب اُن کے لئے کوئی مَخرج بنایا گیا۔ اور نہ مثلِ خون اُن کا محبوس رکھنا مقصود تھا اس لئے باعتبارِ ظاہر تو فُضلہ کہہ سکتے ہیں مگر باعتبارِ حقیقت وہ فُضلہ نہیں۔ فقط قصورِ قوتِ ہاضمہ وغیرہ اُس کا باعث ہوا کہ وہ جزوِ بدن نہ ہوسکا یہی وجہ ہوئی کہ جیسے پاخانہ پیشاب اور خون کے لئے جدے جدے نل بنادیئے تھے تاکہ اور جسم آلودہ نہ ہو۔ اسی طرح بلغم اور رینٹ کے لئے کوئی جُدا ظرف نہ بنایا گیا اس وجہ سے اُن کو ناپاک تو نہیں کہہ سکتے، پر غذا بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ طبائع انسانی میں مثلِ خون و پاخانہ و پیشاب اُن سے ایسا تنفُّر ہے کہ ہاتھ ہی نہ لگا سکیں اور نہ کچھ رغبت ہے کہ مثلِ گوشت، اَناج و غلّہ وغیرہ نوش جان کر جائیں۔ مگر خون میں وہ کون سی بات ہے جس سے اُس کے ناپاک ہونے میں تامُّل کیجئے۔ خون کا اندر ہی اندر اِدھر سے اُدھر دوڑے دوڑے پھرنا یوں متخیل ہوتا ہے کہ، فقط مَخرج ہی کی تلاش کے لئے ہے۔ ورنہ مثل گوشت و پوست ساکن رہا کرتا۔ پاخانہ پیشاب کو مَخرج مل جاتا ہے اور وہ اپنی حرکت میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اور خون کو مخرج نہیں ملتا اس لئے وہ ناکام رہتا ہے۔

مگر اس خلّاقِ علیم کی حکمتِ بالغہ کا یہ کرشمہ ہے کہ اس دورانِ خون کو صحت کے لئے اس نے ضروری بنا دیا۔ اگر اس میں اعتدال نہیں رہتا تو امراض حادث ہو جاتے ہیں۔ اور اسی سے ارواحِ ثلاثہ روحِ حیوانی و روحِ نفسانی و روحِ طبعی جو زندگی کا مدار علیہ ہیں متکوّن ہوتی ہیں۔

خون کا کوئی خاص مَخرج متعین نہ ہونے کی وجہ

مگر وجہ اس مَخرج نہ رکھنے کی ایک تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ بغرض بدلِ ما یتحلّل اس کو مستحیل کر کے گوشت بنانا مقصود ہے۔

بدلِ ما یتحلّل کے معنے یہ ہیں کہ تحلیل شدہ اجزاء کا بدل دوسرے اجزاء بن جائیں۔ ابدان میں تحلیل و بدل کا عمل جاری رہتا ہے۔ گوشت جب تحلیل ہوتا ہے تو اس کی جگہ خون پہنچکر گوشت بن جاتا ہے۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ چار ماہ میں پورا پچھلا جسم تحلیل ہو کر نیا ہو جاتا ہے۔

اور وہ استحالہ اندر ہی اندر ہوتا ہے۔ اگر اُس کے لئے مَخرج ہوتا تو پھر بدن میں اُس کا پتہ بھی نہ ملتا۔ مستحیل ہو کر بدل ما یتحلّل ہونا تو دوسری بات ہے۔ بے مَخرج تو یہ حال ہے کہ ذرا کہیں بدن میں شگاف آجائے یا فصد لی جائے یا پچھنے دیئے تو پھر سارا خون اُسی رستہ ہو لیتا ہے۔ نہ مثل پاخانہ پیشاب قبض کی وجہ سے رُکتا ہے۔ نہ اُن کی طرح یہی ہو کہ ایک راہ کے سوا اور کسی طرف کو رخ ہی نہ ہو۔ پاخانہ اوپر کو کبھی نہیں آتا۔ حالانکہ حلق کا راستہ اس کے لئے کشادہ ہے۔ اور خون کا یہ حال ہے کہ سر میں زخم آئے تو اُسی طرح نکلنے کے لئے آمادہ ہے جیسے پاؤں میں زخم آئے اور خون نکل جائے۔ جب بے مَخرج یہ حال ہے تو درصورتے کہ مَخرج ہوتا تو خون کا بدن میں

پتہ بھی نہ ملتا۔

خون کا مخرج نہ ہونے کی دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ خون بوجہ حرکتِ طبعی جو خون کے اندر رکھی ہے سامانِ حرکتِ ابدان ہے۔ اگر خون کسی وجہ سے رُک کر ساکن ہو جاتا ہے، جیسے ہاتھ پاؤں کے سو جانے کے وقت ہوتا ہے۔ یا خشک ہو جائے، جیسے حالتِ ضعف و نقاہت و لاغری میں ہوتا ہے یا بدن میں سے تھوڑا بہت نکل جائے تو حرکت میں ایک تفاوتِ عظیم ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ خون کی اُس طبعی حرکت سے یہ حرکتِ ارادی حاصل ہوتی ہے۔

خون کی حرکتِ طبعی سے حرکتِ ارادی کے پیدا ہونے پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں ہمارے اجسام کو خون کی حرکتِ طبعی کے خلاف حرکت پر قدرت نہ ہونی چاہئے۔ حالانکہ ہم جس رُخ پر چاہتے ہیں حرکت کر سکتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حرکات کا مبنیٰ اُس حرکت پر نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کی رفتار ہمیشہ ایک ہی رُخ پر رہتی ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ایک حرکتِ مستقیمہ سے مختلف انواع کی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں۔

ہماری حرکتِ ارادی خون کی حرکتِ طبعی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس پر ایک شبہہ کا ازالہ

اور یہ ایسی بات ہے جیسی بھاپ کی حرکتِ مستقیم اور طبعی سے انجن کے پہیوں کی حرکت مُستدیر (گول ۱۲) اور ارادی اور ریل کے پہیوں کی حرکت مُستدیر سے بیٹھنے والوں کی حرکتِ مستقیم (سیدھی ۱۲) حاصل ہو جاتی ہے۔ غرض اختلافِ جہات، حرکات اور فرقِ طبیعت و ارادہ اسبابِ محرکہ اس امر میں قادح (مانع ۱۲) نہیں۔ اس لئے یہ بات لائقِ استبعاد نہیں کہ خون کی حرکتِ طبعی، اور حرکتِ حیوانات اِرادی، ادھر سمتِ حرکتِ خون طولِ اعضاء میں اور ابدانِ

حیوانات کی حرکات اور طرح کی ہوتی ہیں

غرض بظاہر یہ وہ باتیں معلوم ہوتی ہیں۔جن کی وجہ سے حکیم مطلق نے باوجود فُضلہ ہونے کے خون کے لئے کوئی مخرج نہ رکھا۔ بالجملہ خون کے ناپاک طبعی ہونے میں کچھ کلام نہیں۔ مَخرَج نہ ہونے سے اُس کا فضلہ ہونا باطل نہیں ہوتا۔

ہر قسم کا مُردار عقلاً ناپاک اور حرام ہے

مگر یہ ہے تو مُردار ہر قسم کا ناپاک اور حرام ہونا چاہئے۔کیونکہ بے ذبح اگر کوئی جانور مرجاتا ہے تو اُس کا خون گوشت ہی میں جذب ہوجاتا ہے اور جذب بھی ایسی طرح ہوتا ہے کہ اُس کے جُدا کرنے کی کوئی تدبیر نہیں۔چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں لازم یوں ہے کہ خون کے اختلاط کے باعث تمام گوشت ناپاک ہوجائے۔ ہاں اگر جدا کرنے کی کوئی تدبیر ہوتی تو بعد جُدائیِ خون گوشت بھی اسی طرح پاک ہوسکتا تھا جیسے بوسیلۂ آب بعد انفصالِ پاخانہ پیشاب کپڑا پاک ہوجاتا ہے۔

سائنس کی تحقیقات سے معلوم ہوا کہ خون میں یورک ایسڈ ہوتا ہے۔ یہ ایک تیزابی مادہ ہے جو بدن میں داخل ہونے کے بعد مفاصل کو خراب کر ڈالتا ہے۔ مُردار کے گوشت میں چونکہ خون جذب ہوجاتا ہے تو یورک ایسڈ بھی جذب ہوجاتا ہے اس لئے ایسا گوشت مُورث امراضِ مفاصل ہوگا۔ یہ وجہ مذکورہ بالا وجوہ پر مستزاد ہے۔اس لئے ذبح کے اسلامی طریقے کے اب حکماء یورپ بھی اس نقطۂ نظر سے قائل ہوتے جارہے ہیں۔

اور یہ ہے تو مُردار کے گوشت کے حلال ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں۔کیونکہ مثل مشہور ہے جیسی اصل ویسی نسل، جیسا تخم ویسا ہی پھل۔سو جیسی غذا ہوگی ویسا ہی گوشت پیدا

ہوگا۔ پاک سے پاک، ناپاک سے ناپاک۔ چنانچہ اوپر بھی ہم اُس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

ناپاک غذا سے خصائل حمیدہٗ انسانی کے تباہ ہوجانے کا ثبوت	علیٰ ہذاالقیاس ایسی ہی روحِ ہوائی پیدا ہوگی۔ پھر جیسی روحِ ہوائی ہوگی ویسا ہی نفس ناطقہ فائض ہوگا۔

روحِ ہوائی سے مراد روح الٰہی نہیں ہے جو اَمرِ ربی میں سے اور غیر مادی ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ روح ہوائی سے مراد وہ لطیف بخارات ہیں جو جگر میں غذا سے خونِ صالح بننے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، جن کو روحِ طبیعی کہتے ہیں جب یہ بخارات یا روحِ طبیعی قلب میں پہنچکر مزید لطافت و صفائی حاصل کرلیتے ہیں تو اُن کو روحِ حیوانی کہا جاتا ہے۔ یہاں سے یہ بخاراتِ لطیفہ دماغ میں پہنچتے ہیں تو اُن کو روح نفسانی کہتے ہیں۔ ان کو ارواحِ ثلٰثہ طبیہ بھی کہتے ہیں۔ دماغ سے ان کا سریان تمام جسم میں ہوتا ہے جو بہیئت مجموعی نفس ناطقہ ہے۔ یہ اپنے منشأ کے لحاظ سے ایک مادی چیز ہے، مگر غایتِ لطافت کی وجہ سے اسرار باطنیہ کا محل ہے، اسی کے ساتھ روح الٰہی کا تعلق اس کیفیت کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے پھول کے ساتھ خوشبو کا تعلق ہوتا ہے۔ حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہٗ فرماتے ہیں کہ اگر غذا ناپاک ہوگی تو اُس کی نجاست کے اثرات اُس خون میں بھی آئیں گے جو اُس سے پیدا ہوگا اور جو بخاراتِ لطیفہ خون سے اٹھیں گے جو بمنزلہ عطر اور جوہر کے ہیں اور پھر نفس ناطقہ تک یہ گندگی سرایت کرتی اور دوڑتی چلی جائے گی۔ پھر اُس سے جو تصورات اور خیالات اٹھیں گے وہ بھی پاکیزگی سے بعید تر ہونگے اور انسان کو بدترین حیوان بنادیں گے۔ سی

کے ساتھ دفع دخل مقدر کے طور پر اس اشکال کا رد بھی کریں گے۔ کہ طبخ و ہضم
کے کیمیائی اعمال سے جو غذا کی صورت بدلی کہ وہ صورتِ موجودہ سے خون بن گئی،
اور پھر اس سے روح ہوائی جس کے ذریعہ سے نفس ناطقہ تک نوبت پہنچی، تو
جب کہ ماہیتِ سابقہ متغیر ہو گئی اور ماہیت کے تغیر سے حکم بدل جاتا ہے تو
وہ اثراتِ نجاست جس کے آپ مدعی ہیں اب، کیسے باقی رہ جائیں گے؟ گوشت
کو اسی لئے تو پاک کہا جاتا ہے کہ خون کے مستحیل ہونے کے بعد حکم بھی بدل گیا۔
دودھ بھی اسی بنا پر پاک اور قابلِ تعریف نُسقیکم مما فی بُطونہ مِن بَینِ فرثٍ
و دَمٍ لبناً خالصاً سائغاً للشاربین (پ ۱۴) قرار پایا۔ مگر اتنے تحوّلات کے بعد
روح ہوائی ناپاک ہی رہی۔ اس اشکال کے جواب میں فرماتے ہیں :-

نہیں تو اس سے بھی کیا کم کہ بعدِ فیضان بوجہِ صحبت، روحِ ہوائی کی ناپاکی اُس میں
اثر کر جائے گی۔

استحالہ سے روح ہوائی پاک نہ ہوگی

اور چونکہ ایک شئے کی دوسری شئے کی طرف مستحیل ہو جانے میں
یہ ہوتا ہے کہ اصل مادّہ اُسی قدر رہتا ہے پر صورتِ نوعیہ بدل جاتی
ہے اور آثارِ صورتِ نوعیہ متبدّل ہو جاتے ہیں (تو حکم بھی بدل جاتا ہے) اور کسی
شئے کے جوہر نکالنے میں یا کسی مُرکّب کے اجزاء تحلیل کرنے میں گو مادّہ جوں کا توں
نہیں رہتا پر آثار میں فرق نہیں آتا۔

یعنی خاصیت سابقہ نہیں بدلتی وہ بدستور رہتی ہے تو نتیجہ بھی جو خاصیت کا تابع
ہے نہیں بدلے گا۔

پہلی صورت (یعنی جوہر نکالنے کی صورت) میں تو اثرِ سابق قوی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ

ادویہ کے جوہروں کے تجربہ سے نمایاں ہے۔ اور دوسری صورت میں (یعنی کسی مرکب کے اجزار کے تحلیل کرنے میں) ہر چند وہ اثر مرکب نہیں رہتا۔ پر اس جزر کا اثر جو بعد تحلیل ہاتھ آیا ہے بعینہٖ وہی ہے جو اثر مرکب میں موجود تھا۔ اس لئے یہ شبہہ نہیں ہو سکتا کہ پاخانہ و پیشاب اور خون وغیرہ اشیار نجسہ تو بعد استحالہ پاک ہو جائیں اور روح ہوائی اتنے تحوّل اور استحالہ کے بعد بھی کہ اب کچھ کا کچھ ہو گیا ناپاک کی ناپاک ہی رہے۔ کیونکہ روح ہوائی یا جوہر غذا ہے یا از قسم تحلیل اجزار ہے (اس میں اطبار کی اختلافِ رائے کی طرف اشارہ ہے) یعنی منجملہ مرکباتِ عُنصُریہ ہے اور اس وجہ سے تحلیلِ اجزار متصوّر ہے۔ (اب اپنا قول فیصل تحریر فرماتے ہیں کہ) ہر چند صحیح یہ ہے کہ روح ہوائی جوہرِ غذا ہے اور چاروں عناصر کا اس میں اثر ہے چنانچہ انسان کا جامع الکمالات ہونا اہلِ فہم غامض کے لئے اُس پر دلالت کر سکتا ہے۔ اور پیشاب، پاخانہ، خون وغیرہ فُضلات کا فُضلہ ہونا بھی ادھر ہی مُشیر ہے مگر ہر چہ بادا باد، پاخانہ پیشاب خون وغیرہ مقدار کثیر کا اُس سے جُدا کر دینا اُس پر شاہد عادل ہے کہ غذا سے روح ہوائی کا پیدا ہونا از قسم استحالہ نہیں۔ اگر استحالہ ہوتا تو اغذیۂ ممنوعۂ شرعی کا کھانا ممنوع نہ ہوتا۔ اشیائے ناپاک کا نوش جان کرنا بھی مثل اشیار پاک اپنے اختیار میں ہوتا۔

نتیجۂ دلیل، یعنی مُردار گوشت مثل پیشاب پاخانہ ناپاک ہے	مگر استحالہ نہیں تو پاخانہ پیشاب اور مُردار جس میں خون رَل جاتا ہے ہرگز قابلِ جواز نہیں ہیں۔

اب اس احتمال پر کلام کرتے ہیں کہ مُردار کا خون گوشت میں جذب ہی نہ ہو، بلکہ مرنے کے بعد مستحیل ہو کر اُس کا بھی گوشت ہی بن جاتا ہو، اس صورت میں

دلیل سابق کا مبنیٰ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ خلاصۂ جواب یہ ہے کہ استحالہ کے لئے
آلاتِ استحالہ کی ضرورت ہے اور مرنے کے بعد وہ سب فنا ہو جاتے ہیں۔
اس لئے اب استحالۂ خون گوشت کی طرف نہیں ہو سکتا۔ تو لامحالہ وہ گوشت
میں جذب ہی ہو گا۔

اب رہی یہ بات کہ بعدِ مرگ خون گوشت میں جذب ہو جاتا ہے یا بعدِ استحالہ
گوشت بن جاتا ہے۔ اس لئے یہ گذارش ہے کہ مستحیل ہونے کے لئے تو قوتِ
ہاضمہ اور قوتِ مُحیلہ یعنی اُس قوت کی ضرورت ہے جس کا کام یہ ہے کہ ایک
شئے کو دوسری شئے کی طرف مستحیل کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ بدن کی سب قوتیں مثلِ
قوتِ باصرہ وغیرہ قوائے حیوانی حیات کے ساتھ ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ
اعضائے حیوانی مثل چشم و گوش وغیرہ اُن قویٰ کے لئے ایسے ہیں جیسا آئینہ
نور کے لئے یعنی قابل اور مُنفذ ہیں۔ جیسے اصلِ نور آئینہ میں نہیں ہوتا آفتاب
میں ہوتا ہے۔

ایسے ہی اصلِ قوائے حیوانی نفوس حیوانی میں ہوتے ہیں اعضا میں نہیں ہوتے۔	اصل قوائے حیوانی نفوس میں ہوتے ہیں اعضا میں نہیں ہوتے

طالبانِ علم کو یہ نکتہ سمجھ کر ذہن نشین کر لینا چاہئے، اس سے بہت سے خلجان دفع
ہو سکتے ہیں۔ ایسے حقائقِ عالیہ ایسے ہی عارفین سے صادر ہو سکتے ہیں جو کمالِ
معرفت کے ساتھ کمالِ علم اور کمالِ ذکاوت سے بھی بہرہ اندوز ہوں اور بلاشبہ
حضرت شمس الاسلام رح ایسے ہی کامل المعرفت علماء (اذکیاء میں) سے تھے۔ کس
خوبی کے ساتھ ایک اہم نکتہ واضح ہو گیا کہ سمع و بصر وغیرہ قوائے حیوانی درحقیقت

نفوس کی صفات ہیں۔ اب اس نتیجہ پر پہنچنا آسان ہو گیا کہ نفوس عالیہ جو مراتب
کمال پر پہنچے ہوئے ہوں۔ اُن کی سمع و بصر وغیرہ قویٰ کو اپنا کام کرنے میں اُن
ذرائع عامہ چشم و گوش وغیرہ کی احتیاج نہیں رہتی۔ اب آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کے اس ارشاد کی وجہ روشنی میں آجاتی ہے جو آپ نے فرمایا کہ:۔ انی
لارٰی من خلفی کما اریٰ من امامی یعنی میں پیچھے سے بھی اُسی طرح دیکھتا
ہوں جیسا سامنے سے دیکھتا ہوں۔ (اوکذا) وجہ وہی ہے کہ آپ کا نفس مبارکہ
اس مرتبہ پر آگیا تھا کہ وہ اعضاءِ بدن میں سے جس عضو اور جس حصہ سے بھی چاہے
چشم و گوش کا کام لے لے۔ اب اس میں کوئی ادنیٰ استبعاد بھی باقی نہیں رہا کہ
نفس نے بغیر آنکھ کے کیونکر دیکھ لیا۔ اور بروزِ قیامت انسان کے اعضاء
خود اپنے اعمال کی شہادت کیسے دیں گے جس کا حال قرآن مجید میں مذکور
ہے وقالوا لجلودھم لِمَ شھدتم علینا ط قالوا انطقنا اللہ الذی انطق
کل شیٔ الآیۃ ۲۴/۲۱ اس کی بنا بھی یہی ہے کہ نطق بھی نفس کی صفات میں سے
ہے جس کا ظہور بغیر زبان کے بھی ممکن ہے۔ جیسا کہ اُن کنکریوں سے تسبیح کی
آوازیں سنی گئیں جن کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں آتا ہے۔
دراں حالیکہ اُن کے زبان نہیں تھی۔ مگر الفاظ کا صدور ہو رہا تھا۔ ایسا ہی
ارشاد سورۂ یٰسٓ میں ہے۔ الیوم نختم علیٰ افواھھم وتکلمنا ایدیھم وتشھد
ارجلھم الآیہ۔

شیخ عبدالعزیز دباغ کا حال الابریز میں مذکور ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ جب
مجھ پر فتح عظیم ہوئی تو مجھے سب طرف سے انوار کے سیلابوں نے گھیر لیا تھا اور میرے

بدن پر غلبۂ خوف سے . . . . لرزہ طاری ہوگیا، اور میں نے آنکھیں میچ لیں تاکہ کچھ نظر نہ آئے۔ لیکن وہ مشاہدات بدستور مجھے نظر آتے رہے۔ آنکھیں بند کرنا اور کھلی رکھنا دونوں حالتوں میں کچھ فرق نہ پڑا۔ الخ۔ اس نکتہ کو سمجھ لینے کے بعد ایسے حالات خلافِ قیاس نہیں معلوم ہوں گے۔

یہی وجہ ہے کہ جیسے آئینہ بے امدادِ آفتاب نور کے حساب سے بیکار ہے۔ ایسے ہی ابدانِ حیوانی بے عنایتِ روحانی قوائے حیوانی کے حساب سے بیکار ہیں۔ اس صورت میں بعدِ مرگ استحالہ ممکن نہیں۔ ہو نہ ہو (یعنی لامحالہ) جذب ہی ہوگا جو بعد مرگ کاٹو تو خون نہیں نکلتا۔

اگر مردار کو کاٹنے سے خون نکلتا تو اُس کے گوشت میں جذب ہونے سے انکار کی گنجائش تھی۔ مگر نہ نکلنے سے یہ بات یقینی ہوگئی کہ گوشت ہی میں جذب ہوا ہے۔

اور جذب ہوا تو پھر ناپاکی یقینی ہے۔ اس لئے مُردار کی حرمت اور ذبح کی ضرورت دونوں ظاہر ہیں۔

ذبح میں حلق کاٹنے کی وجہ | اور چونکہ حلق میں تمام رگیں اکٹھی ہوجاتی ہیں اور اعضاءِ باقیہ میں یہ بات نہیں، تو تامقدور حلق ہی کو ذبح کرنا چاہیئے۔

مگر اس تقریر سے تو حُرمت میں بنسبتِ مردار خون کا نمبر اول معلوم ہوتا ہے مگر غور سے دیکھئے تو یہ بات علی الاطلاق نہیں۔ وہ جانور جو صحیح و سالم ہوں اگر کسی ایسی طرح مارے جائیں جس میں خون باہر نہ نکلنے پائے (جیسے مُرغیوں کو گردن مروڑ کر مارنا) وہ خون ہی کی وجہ سے ناپاک سمجھے جائیں گے اور اس وجہ سے حُرمت میں خون کا نمبر اوّل ہوگا۔ پر وہ مردار جس سے روح کے انفصال کا باعث فقط تنفرِ طبعی ہو تو پھر حرمت میں

اس قسم کے مردار کا نمبر اول ہوگا۔

جذبِ خون کے علاوہ دیگر اسبابِ موت کی وجہ سے حرمت پر مفصل کلام

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مرنے کے ہزاروں سامان ہیں پر باعتبار داخل و خارج کل دو قسمیں ہیں یعنی سببِ موت کوئی امر داخلِ بدن ہو یا خارجِ بدن ہو' دوسرے کی صورت تو قتل باسباب مختلفہ ہے اور پہلے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو اُس کا مرض دوسرے عمرِ طبعی کی انتہاء' ان دونوں صورتوں میں بعدِ غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ روحِ حیوانی کو بعد اُس انس و محبت کے جس پر عالم علوی سے اُس کا یہاں آنا اور مدتوں نباہنا دلالت کرتا ہے۔ ایک نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔ البتہ قتل میں اخراج بالجبر معلوم ہوتا ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ جیسے عکسِ آفتاب کا آئینہ میں نزول اُس کی قابلیت کا ثمرہ ہے۔ ایسے ہی روح کا بدن کے ساتھ ارتباط بدن کی قابلیت کا ثمرہ ہے۔ مگر یہ ہے تو پھر یوں کہنا پڑے گا کہ باہم وہ ربط پنہانی ہے جو آہن اور مقناطیس میں ہوتا ہے اور یہ وہ ارتباط ہے کہ ادراک و شعور ہو تو اُسی کو محبّت کہتے ہیں۔ بالجملہ ربطِ محبت تو اُس دور کے آنے اور دیر تک نباہنے سے ظاہر ہوتا ہے۔ اُس کے بعد اگر اخراج بالجبر ہے' تب تو خیر' ورنہ بجز تنفرِ طبعی سببِ انفصال اور کیا ہوگا۔ معہذا انتہائی عمرِ طبعی پر بدن کی کیفیت کو دیکھئے' تو بالکل کیفیتِ ابتدائی کے مخالف اور اُس کی ضد ہوتی ہے۔ بجائے نشو و نما ذبول (لاغری) ہے' اور بجائے تازگی خشکی' اور بجائے نرمی سختی آجاتی ہے۔ اِس لئے بجائے اُنس اگر نفرت ہو جائے تو بے جا نہیں' اور یہاں نفرت ہے تو درصورتِ مرض بدرجۂ اولیٰ نفرت ہوگی۔ کیونکہ وہاں تو بجائے کیفیت اعتدال وہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو مرض اور مخالفِ کیفیتِ اعتدال کہئے اور ظاہر

ہے کہ کیفیتِ تانیث محبوب ہے۔ اس لئے وہ کیفیت جس کو مرض کہئے بیشک لائقِ نفرت ہوگی۔ اور یہ ہے تو پھر اس صورت میں بدن حیوانی بیشک خونِ حیوانی سے حُرمت میں نمبر اوّل ہوگا۔ کیونکہ وجہِ حُرمتِ خون وہ ناپاکی تھی، اور ناپاکی کی بنا اصل میں نفرتِ طبعی پر ہے، بشرطیکہ طبیعتِ سلیمہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ حالتِ حیات میں بدن خون سے خالی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ ایّام جن کو خلاصۂ زندگی کہئے یعنی زمانۂ شباب، اُن میں خون اس کثرت سے ہوتا ہے کہ اُس سے زیادہ مُتصوّر نہیں۔ باوجود کثرتِ خون ربطِ مشارالیہ کا بجنسہ باقی رہنا اس پر شاہد ہے کہ خون میں وہ بات نہیں جو بعدِ اختتامِ عمرِ طبعی یا بعدِ تاثیرِ مرضِ موت بدنِ حیوانی میں پیدا ہو جاتی ہے ورنہ (روحِ حیوانی کو) زمانۂ شباب میں بہ نسبت زمانۂ مذکور زیادہ تر نفرت ہوتی۔ مگر ہر چہ بادا باد خون نمبر اوّل پر ہو یا مردار، حُرمت میں دونوں کے بارے میں بحکمِ انصاف کلام نہیں۔

مگر بحکمِ مضمونِ بالا اس میں بھی کلام نہیں کہ مرگِ طبعی اور مرض موت کی صورت میں تو بدنِ حیوانی بذاتِ خود حرام ہوگا اور اَور صورتوں میں بدن حیوانی بوجہِ اختلاطِ خون حرام ہوگا بذاتِ خود حرام نہ ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ مچھلی کو ذبح کرنا ضروری نہ ہوا کہ اُس میں خون نہیں ہوتا، اس لئے اس کے جذب ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور اس سے طبعِ سلیم کو تنفر بھی نہیں۔ اس لئے بہر صورت اُس کا گوشت پاک ہوگا۔ خواہ وہ مارنے سے مرے یا طبعی موت سے مرے۔

گلا گھونٹ کر مارے ہوئے جانور کی وجہ حرمت	اس لئے یہ ضرور ہے کہ گلا گھونٹ کر

یا کسی اور طریقہ سے اُس کا کام تمام کرکے نوش جان نہ فرمائیں۔ ورنہ یہ غذائے ناپاک بیشک علی الترتیب اُن ناپاکیوں کا باعث ہوگی جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے یعنی غذا ناپاک سے بدن ناپاک پیدا ہوگا اور اس سے روحِ ہوائی ناپاک پیدا ہوگی، اور اُس سے یہ ناپاک روح بھی اُس طرف آئے گی۔ یا یوں کہو یہاں آکر ناپاک ہو جائیگی۔ اور پھر اُس روح سے ناپاک ہی خیالات پیدا ہوں گے۔ اور اس لئے اعمال بھی ناپاک ہی ظہور میں آئیں گے اور عالم میں ایک ناپاکی پھیل جائے گی۔

عقائد باطلہ ناپاک غذاؤں کے آثار میں سے ہیں۔

اور کیوں نہ ہو جیسی اصل ویسی نسل، جیسا درخت ویسا پھل۔ مگر ناپاکیِ اَرواح سے مطلب یہ ہے کہ عقائد باطلہ کی اُس کو سوجھے۔ اور چونکہ ارادہ اپنی کارگذاری میں علم و اعتقاد کا تابع ہے اور تمام اخلاق اپنے ظہور میں ارادہ کے تابع ہیں تو سب کارخانہ درہم برہم ہو جائے گا۔ مثلاً اندھیرے میں شیر کو گائے سمجھ جائے تو محبت سے ہاتھ پھیرنے کا ارادہ ہوگا۔ اور گائے کو شیر سمجھ جائے تو خوف سے بھاگنے کا ارادہ ہوگا۔ یہ ارادہ تو اُس اپنے خیال کا تابع ہے جس کو علم اعتقاد کہتے ہیں اور پھر وہ محبت و خوف اُس ارادہ کا تابع، جو اُس اعتقاد سے پیدا ہوا ہو۔ مگر انجام اُس غلطیِ اعتقاد کا آخر یہی ہے کہ سب کام غلط ہو گئے۔

اسی طرح اگر غیر خدا کو مثلاً کوئی خدا سمجھ جائے تو اپنے ارادہ سے اُس خوف و محبت کے باعث جو خدا سے ہونی چاہیئے جو کام ہوگا سب بے موقع ہوگا۔ اسی طرح اور غلطیوں کو سمجھ لیجئے۔

غلطیِ اعتقاد کے باعث اعتقاد کو کیوں ناپاک کہا گیا۔

باقی غلطیِ اعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنا بایں وجہ ہے کہ موجودات میں باہم فرق تنزیہ و آلائش ہے

(کسی میں کم کسی میں زیادہ ہے) خدا تعالےٰ تو ہر طرح مقدس ہے اور مخلوقات میں علیٰ حسب المراتب عیب و آلائش ہیں اور کیوں نہ ہو جب خدا تعالیٰ کو اس لئے مقدس کہا کہ اس میں کوئی عیب نہیں تو (اوروں میں) جتنا عیب زیادہ ہوگا اُتنی ہی آلائش ہوگی۔ اس صورت میں اگر محلِ اعتقاد (یعنی قلب) میں بجائے خداوندِ مقدس کوئی اور ہوگا تو بیشک اُس کی آلائش محلِ اعتقاد کو آلودہ بنائے گی۔ مگر جب اس وجہ سے (یعنی محل اعتقاد کے آلودہ ہونے کی وجہ سے) کم درجہ کی چیزوں کے حق میں وہ اعتقاد ناپاک ہوا جو اعلیٰ درجہ کی چیزوں کے ساتھ ہونا چاہئے تھا تو تمام اعتقاداتِ غلط میں یہ آلودگی ہوگی۔ کیونکہ ہر اعتقادِ غلط میں (یہ آلودگیاں) واقع کو غیر واقع کے برابر کر دیتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ واقع غیر واقع سے افضل ہوتا ہے اور اس وجہ سے وہی آلودگی یہاں پیش آئے گی۔ اتنا فرق ہے کہ واقع ضروری غیر واقع ضروری سے افضل ہوتا ہے۔ اس لئے واقع ضروری کے ساتھ غیر واقع کی برابری بہ نسبت اُس کے زیادہ مضر ہوگی کہ واقع غیر ضروری کے ساتھ غیر واقع کو برابر کر دیجئے۔ خیر یہ مضمون تو بیچ میں اتفاقی تھا۔

یہ ایک ذیلی کلام ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ناپاک غذا سے جو آلائش پیدا ہوگی اُس سے نفسِ ناطقہ کی بصیرت اور اُس کے میلانات و رجحانات سب غیر حقیقی ہو جائیں گے تو وہ اعتقاد جو اُس ذات یعنی وجود واجب تعالیٰ شانہٗ کی نسبت ہونا چاہئے جس کا وجود ضروری اور واقعی ہے، اُس کی نسبت ایسے وجودات کے ساتھ قائم کرنا شروع کر دیگا جو غیر ضروری اور غیر واقعی یعنی محض فرضی وجودات ہوں اِنْ هِیَ اِلَّآ اَسْمَآءٌ سَمَّیْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ۔ الآیہ ۵۳/۲۳

یہ شناعت اس سے بڑھی ہوئی ہے کہ اُس کی طرف انتساب ہو جس کا وجود واقعی تو ہو، مگر ضروری نہ ہو، یعنی ممکنات۔ "واقع ضروری" سے مراد وجود واجب تعالیٰ شانہٗ ہے۔ "واقع غیر ضروری" سے مراد وجود ممکنات مثلاً ملائکہ یا اکابرِ سلف۔ غیر واقع سے مراد من گھڑت شخصیات ہیں اور اُن کی طرف من گھڑت صفاتِ عظیمہ کی نسبت۔

اصل مطلب تو یہ ہے کہ مردار بھی ناپاک ہے جس سے روح[1] بوجہ انتہائی عمر طبعی منفصل ہوئی ہو، یا جس سے روح[2] بوجہ مرض منفصل ہو۔ پر عمر طبعی سے یہ مراد ہے کہ اُس فردِ حیوانی کے تمام قویٰ ختم ہولیں۔ علیٰ ہذا القیاس وہ مُردار بھی ناپاک ہے جو با[3] وجود صحت وبقائے عمرِ طبعی کسی طریقہ سے اُس کی روح کو اُس سے جدا کر دیا ہو۔ پر خون اُس میں جذب ہو گیا ہو، اتنا فرق ہے کہ پہلی دو صورتوں میں حُرمت ذاتی بھی ہوگی اور خون کی وجہ سے بھی حرمت عارض ہوگی اور تیسری صورت میں فقط خون کے باعث ناپاکی اور حرمست آئے گی۔ اس لئے بذریعہ ذبح خون کا نکال دینا حلّتِ گوشت کے لئے ضرور ہے۔

غلہ و پھل وغیرہ میں خدا کی اجازت کی ضرورت نہیں تو ذبح حیوانات میں کیوں ہے	مگر چونکہ غلہ پھل وغیرہ نباتات کا بنی آدم کے لئے ہونا تو ظاہر تھا۔ کون نہیں جانتا کہ یہ چیزیں

نہ ہوتیں تو بنی آدم کو زندگانی مُحال تھی۔ چنانچہ شروع اوراق میں اس امر کی تشریح کسی قدر ہو چکی ہے۔ البتہ حیوانات کا بنی آدم کے لئے ہونا اِس وجہ سے مخفی تھا کہ جیسے بنی آدم کے دست و پا و چشم و گوش وغیرہ اعضا و قویٰ اُن کے حق میں آلاتِ انتفاع ہیں، ایسے ہی حیوانات کے اعضا و قویٰ اُن کے حق میں آلات انتفاع ہیں

پھر جیسے غلّہ، پھل وغیرہ نباتات بنی آدم کے کام آتے ہیں، ایسے ہی حیوانات ہم سنگِ بنی آدم نظر آتے تھے۔ البتہ نباتات میں یہ بات نہ تھی۔ اس لئے اُن کا تو پیدا کر دینا ہی کم از اجازت نہیں۔ اور حیوانات میں پیدا کرنے کے سوا اور اجازت کی ضرورت ہے ورنہ ایذا لئے ذبح جو اعلیٰ درجہ کی ایذا ہے کیونکہ قتل ہے، لاریب اعلیٰ درجہ کا ظلم ہو گا اور کیوں نہ ہو ہماری تمہاری مِلک برائے نام مِلک ہے۔ جب ہماری مملوکات میں تصرفِ بے اجازت ظلم سمجھا جائے تو خدا کی مملوکات میں تصرفِ بے اجازت ظلم کیوں نہ ہو گا۔ اس لئے اس کی اجازت کی ضرورت پڑی۔

وقت ذبح بسم اللہ پڑھنا کیوں ضروری ہے

مگر ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ مالک کی اجازت اُسی وقت متصوّر ہے جب تصرف کرنے والا مالک کو مالک سمجھتا ہو اور اگر سوائے مالک کسی اور کو مالک سمجھ بیٹھے تو بجائے اجازت بحکم غیرتِ مالک ممانعت ضرور ہے (یعنی مالک کی غیرت کا تقاضا ہو گا کہ وہ ممانعت کر دے)۔

علیٰ ہذا القیاس انعام کی توقع اسی وقت ہو سکتی ہے۔ جب کہ حقوق مالکیت اُسی کو ادا کئے جائیں اور اگر بالفرض مالک کے حقوق کسی اور کو ادا کئے جائیں تو اُس وقت انعام کی جائے اُلٹا مستحق سزا ہو گا۔ اس لئے بغرضِ رفع اشتباہ ذبح کے وقت مالکیت اور اجازت کا اعلان ضرور ہو گا۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اہلِ اسلام اور اہلِ کتاب کے مذہب میں وقتِ ذبح بسم اللہ کا کہنا ضروری سمجھتے ہیں۔ بالجملہ وقتِ ذبح خدا کا نام لینا موافقِ عقل ضروری ہے۔

بوقتِ ذبح غیر خدا کا نام لینا اور وہ ذبیحہ کیوں حرام ہے

مگر یہ ہے تو پھر غیر خدا کا نام لینا لاریب ناخوشی کا باعث ہو گا اور اس لئے یہ انعام حلّتِ گوشت مُبدّل بحرمت

تو ہوگا ہی، پر اور سزا کا بھی اندیشہ ہے۔

الحاصل گوشت ایک نعمتِ عظمیٰ ہے۔ اُس کی عطا اسی وقت متصوّر ہے جبکہ خدا کو مالک الملک سمجھ کر جانور کو اس کی مِلک سمجھ کر اُس کی اجازت کے بھروسے ذبح کرے اور اگر کسی اور کی مِلک سمجھے یا کسی اور کی اجازت کا بھروسہ ہو تو پھر یہ نعمت ممکن الحصول نہیں۔

بوقتِ ذبح خدا کا نام لینے کی دوسری وجہ خدا کی محبوبیت کے نقطۂ نظر سے

یہ وجہ تو خدا کی ملکیت اور حیوانات بنی آدم کی ملوکیت پر مبنی تھی۔ اور بحساب محبوبیت دیکھئے تو دربارۂ حلّت و حرمت گوشت خدا کا نام لینے نہ لینے کی مداخلت کی یہ صورت ہے کہ خداوندِ عالم بالاِصالت محبوبِ حقیقی ہے۔ چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں بقدرِ ضرورت اس امر کا اثبات ہو چکا ہے۔ مگر چونکہ وہ بالذات جامع وجوہِ محبوبیت ہے تو ہر صاحبِ محبّت کو اُسی کی محبّت ہونی چاہیئے۔

ہر حیوان کو خدا کے ساتھ محبّت ہونے کی وجہ

مگر ظاہر ہے کہ ہر حیوان کے دل میں محبت رکھی ہوئی ہے پر محبت کو اُن اشیاء کے ساتھ جو قابلِ محبّت ہیں ایسی نسبت ہے جیسے قوتِ باصرہ کو مثلاً مُبصَرات کے ساتھ یعنی اُن اشیاء کے ساتھ جو قابلِ ابصار ہیں، مگر جیسے ہر ذی لَون قابلِ ابصار ہیں ایسے ہی ہر جمیل و موصوف باوصافِ حَسنہ قابلِ محبت ہے۔ اس لئے ہر حیوان کو خداوندِ عالم کے ساتھ محبت ہونی چاہیئے اور کیوں نہ ہو خدا کے ہونے (یعنی وجودِ خدا) کی اطلاع تو جملہ عالم کو ضرور ہے۔

ہر موجود کو خدا کے وجود کی اطلاع کیوں ہوتی ہے

کیونکہ ہر موجود میں بحکم بعض تقریراتِ گذشتہ

ادراک و شعور موجود ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سب میں اوّل اپنا ادراک ہوتا ہے اور اور اپنی حقیقت کی یہ صورت کہ جیسے دھوپ مثلاً انتہائے شعاع کا نام ہے، اور شعاع ایک پرتوہ آفتاب کو کہتے ہیں۔ ایسے ہی ہر مخلوق کے لئے ایک انتہائے وجود ہوتا ہے اور وہ وجود پرتوہ وجودِ رب معبود ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مخلوقات کو معدوم محض کہنا تو بالبداہت غلط، ورنہ مخلوق ہی کیوں کہتے۔ پر موجودِ محض بھی اسی وجہ سے نہیں کہہ سکے اگر یہ ہوتا تو مخلوق کیوں ہوتے خالق ہوتے کیونکہ عدم پر وجود عارض نہیں ہو سکتا وجود پر عدم عارض نہیں ہو سکتا

کیونکہ عدم اور وجود ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور اجتماع نقیضین محال ہے۔

اس وجہ سے نہ معدومِ محض موجود ہو سکے نہ موجودِ محض معدوم ہو سکے۔ ہاں اگر یوں کہئے کہ جیسے دھوپ اور سایہ کے بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے۔ یا شعاعوں اور زمین اور اس کی ظلمت کے بیچ میں ایک سطح جس کو دھوپ کہتے ہیں فاصل ہوتا ہے۔ ایسے ہی عدم محض اور وجودِ محض یا یوں کہو موجودِ محض اور معدومِ محض کے بیچ میں ممکنات حائل ہوتے ہیں تو جیسے خط مذکور اور سطح مذکور میں من وجہٍ نورانی اور من وجہٍ ظلمانی ہیں۔ چنانچہ اُن کا دونوں طرف قائم ہونا اس پر شاہد ہے۔ ایسے ہی ممکنات کو بھی من وجہٍ معدوم اور من وجہٍ موجود کہنا ضرور ہو گا، اور اس وجہ سے بہ حیثیت وجود اُس کو منتہائے وجودِ محض یا موجود کہنا پڑے گا یعنی جیسے سطح متوسط جس کو باعتبارِ نور دھوپ کہتے ہیں، باعتبارِ نور ایک منتہائے نور ہے، ایسے ہی ممکنات جن کو باعتبارِ وجود مخلوق کہتے ہیں باعتبارِ وجود منتہائے وجود محض ہونگے۔

مگر اس صورت میں مثل دھوپ اور خط مذکور، حقیقت اُن کی منجملہ اضافیات

ہوگی۔ جس کا حاصل ہوگا کہ جیسے دھوپ کی حقیقت سمجھنے کے لئے یہ ضرور ہے
کہ اوّل شعاعِ آفتاب کو سمجھئے۔ کیونکہ سطح کی حقیقت کا بے ذی سطح کے تصوّر
ممکن نہیں۔ ایسے ہی ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لئے وجودِ محض کی ضرورت ہے
مگر یہ ہے تو پھر خود ممکنات کو بھی اپنی حقیقت کے سمجھنے میں یہی واسطہ درپیش ہوگا جیسے وقتِ
بیہوشی اپنی خبر نہیں رہتی۔ ایسے ہی اگر اور خیالات میں مشغول ہوکر خدا سے غافل ہوجائیں تو ہوجائیں
پھر چونکہ وجودِ محض جو بطورِ مذکور سامان تحقّقِ ممکنات ہے ذاتِ خداوندی سے وہی نسبت رکھتا ہے
جو شعاعیں کہ نورِ محض ہیں ذاتِ آفتاب سے رکھتی ہیں۔ اس لئے اپنی حقیقت کے تصوّر میں خدا کے
تصوّر کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ اپنا تصوّر کس کو نہیں ہوتا بلکہ سب میں اوّل یہی تصوّر ہوتا ہے۔

اگر سبب وجہ لزوم تصوّر یہ ہے کہ ممکنات کا تحقّق خدا کے تحقّق پر موقوف ہے تو اپنی محبّت کو خدا کی محبّت بھی لازم ہوگی بلکہ اپنی محبّت خدا کی محبّت پر موقوف	اپنی محبت کو خدا کی محبت لازم ہے

ہوگی اور ظاہر ہے کہ اپنی محبّت کس کو نہیں ہوتی۔ اس صورت میں مقتضائے دقیقہ فہمی اور حقیقت سنجی
تو یہ ہے کہ ہر شئے کی نسبت یہ اعتقاد کیا جائے (کہ وہ خدا سے محبت رکھتی ہے) کیونکہ پہلے ثابت ہوچکا
ہے کہ ہر چیز میں ادراک و شعور ہے مگر اتنا بھی نہیں تو اس سے کیا کم کہ حیوانات کی نسبت یہ امر مناسب
التسلیم ہو کہ اُن کے دل میں بھی خدا کی محبت مرکوز ہے۔

علامہ شعرانی رحؒ نے اپنے شیخ حضرت علی الخوّاص کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بہائم کو کامل معرفتِ الٰہی
حاصل ہوتی ہے مگر اس کو وہی دلی پہچان سکتا ہے جو منتہیِ نہایۃ النہایہ ہو۔

اور چونکہ خداوند مالک الملک کی مالکیت اور مخلوقات کی مملوکیت کی بنا اسی توقف پر ہے جو دربارہ تحقّق مخلوقات	خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کا اعتقاد بھی ہر چیز کی حقیقت کی تہ میں موجود ہوتا ہے

کو خدا کی نسبت حاصل ہے تو مثل محبت خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کا اعتقاد بھی ہر چیز کی

تہِ حقیقت میں رکھا ہوا ہوگا۔

شرح اس معمّا کی یہ ہے کہ قبضہ ضروریاتِ ملک میں سے ہے اور اس سے بڑھ کر کوئی قبضہ نہیں کہ ایک حقیقت دوسری حقیقت پر موقوف ہو۔

جس طرح دھوپ موقوف ہے سورج پر کہ وہ آئے تو یہ بھی آئے اور جائے تو یہ بھی ساتھ جائے۔

چنانچہ یہ دونوں باتیں اوراقِ گزشتہ میں بقدرِ ضرورت ثابت ہو چکی ہیں جب دونوں معلوم ہو گئیں کہ محبتِ خداوندی بھی بنی آدم اور تمام حیوانات کے تہِ دل میں مرکوز ہے اور اعتقادِ مالکیتِ خداوندی اور عقیدۂ ملوکیتِ عالم بھی حیوانات کے دل میں رکھا ہوا ہے تو پھر مقتضائے عقل و دانش یہ ہے کہ وقت ذبح خدا کا نام ضرور لیا جائے تاکہ جیسے ریل کا ٹکٹ ریل میں بیٹھنے کے لئے بمنزلۂ پروانۂ اجازت اور دافع شبہۂ عدم ادائے محصول ہوتا ہے ایسے ہی اللہ کا نام لینا بمنزلۂ پروانۂ اجازت اور دافع شبہۂ ظلم ہو جائے۔

خلاصۂ مضمون سابق | بالجملہ حیوانات اور نعمتیں تو بذاتِ خود اس پر شاہد ہیں کہ ہم کو اپنے نفع نقصان سے کچھ بحث نہیں غیروں ہی کے لئے ہم بنے ہیں کھاؤ اور اپنے کام میں لاؤ اور حیوانات کا دست و پا چشم و گوش قوتِ باصرہ و سامعہ وغیرہ اعضاء و قویٰ میں بنی آدم کا شریک ہونا ادھر اور خورد و نوش کے سامان سے مثلِ بنی آدم اُن کا منتفع ہونا اور رنج و راحت میں مثلِ بنی آدم مبتلا ہونا عاقل کو یہ سمجھاتا ہے کہ جیسے بنی آدم کا وجود سر سے لیکر پا تک بظاہر اپنے نفع اور دفعِ مضرت کے لئے بنا ہے وہ نفع دینی ہو یا دنیوی۔ ایسے ہی حیوانات کا وجود بھی اُن کے نفع اور دفع مضرت کے لئے طیار ہوا نظر آتا ہے مثل نباتات اور جمادات بے دست و پا خالی از قویٰ اور مُعرّا از ادراک و شعور ہی نہیں ہیں جو بے تامّل اوروں کے لئے کہدیجئے۔ البتہ بوجہ افضلیتِ انسانی امیدِ اجازت ہے۔ مگر اتنی بات سے جرأتِ دست درازی نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے علاوہ افضلیتِ مشارالیہ اور کارآمد ہونے حیوانات کے انسان کے حق میں خدا کی صریح اجازت کی حاجت اور اُس اجازت کے لحاظ کی ضرورت نظر آتی ہے۔

مگر لحاظ اجازت کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی اجازت کی خبر سُن کر اُس خبر کے باعث جراُتِ ذبح پیدا ہو۔ ورنہ خالی الذہن اگر ذبح کر لیگا تو پھر وہ ذبح کرنا اور اُس کے بعد ذبیحہ کا کھانا خدا کی اجازت پر مبنی نہ ہوگا۔ مگر یہ ٹھہری تو پھر اعلانِ اجازتِ خداوندی ضرور ہے تاکہ یہ وہم صورتِ حالِ ذبح سے نہ پیدا ہو کہ وہ خدا کی اجازت کا محتاج نہیں۔ یا قبلِ اجازتِ خدا کے عمدہ عمدہ ملوکات میں حسبِ دلخواہ تصرف کر سکتا ہے جس سے اُس کا ظالم ہونا اور خدا کی تحقیر نکلتی ہے پھر اس پر اس اعلان میں یہ فائدہ ہوگا کہ خدا کا نام سُن کر حیوانات کو بوجہ اُس اعتقاد کے جس کا خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کی نسبت اُن کے دل میں ہونا ثابت ہو چکا ہے جان دینی سہل ہو جائے۔

القصہ خداوندِ عالم مالک الملک اور حیوانات متاعِ غیر ہیں۔ اس لئے اگر اُن کا حلال ہونا وقتِ ذبح خدا کے نام لینے پر موقوف رکھا جائے اور غیرِ خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور کو اگر حرام کہا جائے تو بجا ہے کیونکہ مالک کو یہ گراں نہیں ہوتا کہ اُس کی اجازت سے اُس کی مملوکات میں تصرف کیا جائے، پر بے اجازت تصرف کبھی گوارا نہیں ہوتا اور اگر اجازت کے سوا یہ بھی پیش آئے کہ تصرّف کرنے والا اُس شئے کو کسی اور کے نام کی کہتا پھرے اور اُسی کے نام سے اُس میں تصرف کرے تو گوارا ہونا کجا اُلٹی سزائے بغاوت اُس کے لئے تجویز کی جائیگی اور وہ چیز اُس سے چھین لی جائیگی۔

یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اہلِ اسلام ایسے ذبیحہ کو جس پر غیرِ خدا کا نام وقت ذبح لیا جائے، یا غیر خدا کا سمجھ برائے نام خدا کے نام پر ذبح کیا جائے حرام کہتے ہیں۔

خدا کے نام کا ذکر خدا کی محبوبیت پر مبنی ہوتا ہے

اس تقریر سے تو وقتِ ذبح خدا کے نام لینے کی ضرورت اور غیر خدا کے نام لینے کی خرابی متوجہ ہوگئی مگر ذکر نامِ خدا کے محبوبیت خداوندی پر مبنی ہونے کی ہنو کیفیت معلوم نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ گذارش ہے کہ ذبح میں جاں نثاری جاندار کی طرف سے ہوتی ہے تو محبوبِ اصلی کے لئے ہوتی ہے اور اُس کا کوئی واسطہ دار اگر اُس کی جاں نثاری کرے مثلاً باپ

بیٹے کی جاں نثاری کرے یا مالک اپنے کسی پلے ہوئے جانور کی جاں نثاری کرے تب اپنے محبوب اصلی کے لئے ہوتی ہے نہ بے وجہ کوئی اپنی جاں نثاری کرے نہ اپنے واسطہ داروں کی جاں نثاری کرے اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ غیر محبوب کے لئے جاں نثاری کی جائے اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند عالم تمام بنی آدم کا بھی محبوب اور حیوانات کا بھی محبوب۔ پھر محبت بھی کیسی جیسے خدا کی محبوبیت یعنی جیسے بحکم اوراقِ سابقہ تمام وجوہ محبوبیت خدا میں خانہ زاد اور اصلی ہیں اور غیر خدا میں اس سے مستعار۔ ایسے ہی خدا کی محبت بھی انسان اور حیوان کے حق میں ذاتی اور اصلی ہے خارجی اور عارضی نہیں۔ کیونکہ اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہے۔ چنانچہ ابھی ثابت ہو چکا ہے اور اپنی محبت اوروں کی محبت کی طرح کسی طرح قابلِ زوال نہیں۔ اس لئے مستحق جاں نثاری سوا اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ہے تو پھر حیوانات کی وہ کیفیت جس سے اکثر امور میں حیوانات کا ہم سنگِ بنی آدم ہونا ثابت ہو چکا ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ براہِ محبت اُن کی جاں نثاری کی جائے تو خدا ہی کے لئے کی جائے۔

مگر یہ ہے تو پھر وہی اعلان ضرور ہو گا تاکہ شبہہ تحقیر خداوندی لازم نہ آئے اور جانوروں کو بتقاضائے محبت مشارٌ الیہ جان دینا سہل ہو جائے۔ ورنہ بے وجہ جاں نثاری ہونے لگے تو پھر بسہولت تو کیا ہوتی اُن کی جان مُفت ضائع ہوتی۔ کیونکہ اس جاں نثاری میں محبوبیت ہی کو کیا فروغ ہو گا بلکہ جاں نثاری منجملۂ اندازِ محبت ہی نہ ہو گی جو محبوب کے ساتھ یہ معاملہ دیکھ کر کسی کو محبتِ باوفا خیال کریں اور غیر خدا کے نام پر جاں نثاری ہوئی تو یوں کہو اُسی کو محبوب اصلی سمجھا جس کا انجام یہ ہو گا کہ اُسی کو اپنی حقیقت کا بانی مبانی تصور کیا۔ کیونکہ خدا کی محبت کی بناء اُن کی محبت پر تھی جو فیما بین مخلوقات و وجودِ محض ثابت ہوئے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ وہی توقف سرمایۂ خالقیت ہے۔ اس لئے اگر غیر خدا کے نام پر ذبح کیا جائے یا غیر خدا کی محبوبیت کی خاطر

سے اُس کو ذبح کیا جائے گو برائے نام، خدا ہی کا نام لیا جائے تو پھر ذبح کرنا تو خدا سے انحراف پر دلالت کرے گا اور اس وجہ سے یہ مضمون منجملہ مضامین واسوخت بہ نسبت خداوندِ عالم سمجھا جائے گا اس وجہ سے سزائے بغاوت کا مستحق ہو گا۔

"واسوخت" اُن اشعار کو کہتے ہیں جن میں عاشق اپنے معشوق کی بے وفائیوں وغیرہ کا گلہ شکوہ لطیف انداز میں کر کے اپنے دل کا بوجھ کچھ ہلکا کرتا ہے۔

کیونکہ اس صورت میں بھی غیر خدا کو ہمتائے خدا بنا دیا۔ اتنا فرق ہے کہ خدا کی مالکیت کے لحاظ میں تو درصورتِ بغاوت مالکیت میں غیر خدا ہمتائے خدا بنتا تھا اور اس صورت میں محبوبیت میں ہمسری ہو گی اور ظاہر ہے کہ یہ ہمسری بہ نسبت اُس ہمسری کے استحقاقِ اطاعت میں کہیں زیادہ ہے۔ کون نہیں جانتا کہ مُحِب جس قدر مطیع ہوتا ہے اُس قدر غلام مملوک مطیع نہیں ہوتا اور یہ (شرک فی المحبۃ کی) صورت ہے تو پھر ایسا ذبیحہ جس کو براہِ محبت غیر خدا کا نام لیا جاوے یعنی غیر خدا کے لئے قربان کیا جاوے ہرگز اس قابل نہیں کہ اُس کو حلال کہیں۔ کیونکہ جیسے وہ ذبیحہ جو بلحاظِ مالکیتِ خدا باجازت خداوندی اپنے لئے ذبح کیا جاتا ہے درحقیقت اپنے لئے ہوتا ہے۔ ایسے ہی وہ ذبیحہ جو برائے محبتِ خدا ذبح کیا جائے اصل میں خدا کے لئے ہوتا ہے۔

قربانی کے گوشت اور چمڑے کی خرید و فروخت کے ممنوع ہونے کی وجہ

یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام میں قربانی کے گوشت و پوست کی بیع و شرا کی اجازت نہیں اور باقی ذبیحوں کے گوشت پوست کی بیع و شرا کی ممانعت نہیں۔ اس صورت میں گوشت کی اجازت خدا کی طرف سے بمنزلہ ضیافتِ احباب ہو گی۔ جیسے پہلی صورت میں اجازت معلومہ بمنزلہ عطائے غلام و فقیر۔ پہلی صورت میں ساری جانوروں کی تملیک ہے اور دوسری

صورت (یعنی قربانی) میں تملیک نہیں بلکہ بمنزلۂ طعامِ ضیافت فقط بہ نسبت گوشت پوست اباحت اور اختیار خورد و نوش ہے۔

خلاصۂ مضامین سابقہ۔

ان تمام مضامین کے سمجھنے کے بعد یہ سمجھ میں آ جائے گا کہ حیوانات کے متعلق جو حُرمت ہے وہ اصل میں چار قسم ہے۔ ایک تو مُردار کی حُرمت، دوسرے خون کی حُرمت، تیسرے اُن حیوانات کی حُرمت جو بوجہ خرابیِ اخلاق حرام ہو جائیں، چوتھے غیرِ خدا کے نام پر ذبح کی حرمت یا خدا کے نام نہ لینے کی وجہ سے حرمت۔ ان چاروں کے سوا تمام حیوانات کا گوشت حلال ہونے کے قابل ہے۔ پھر اگر بلحاظِ مالکیت باجازتِ خداوندی ذبح کیا جائے تو وہ فقط حلال ہی ہے۔ استحقاقِ ثواب اس میں کچھ نہیں اور اگر براہِ محبّتِ خداوندی ذبح کریں جیسا قربانیوں میں ہوتا ہے تو فتوائے عقلِ سلیم یوں ہے کہ خداوندِ قدرشناس اس محبّت کی جزا بھی دے گا۔ اس تقریر سے اہلِ فہم کو قربانیوں کی فضیلت واضح ہو جائے گی۔

خاتمۃُ الکِتَاب

الحمد للہ علی احسانہ کہ یہ کتاب جو حقائقِ اسلامیہ پر حضرت شمس الاسلام قدسنا اللہ لبسرہ العزیز کے کِلکِ گہر بار سے بطورِ عُجالۂ نافعہ معرضِ وجود میں آئی تھی اور صاحبانِ مطابع اُسی ابتدائی صورت میں اس کو طبع کر کے شائع کرتے رہے، اس کے بارے میں خصوصًا اور جملہ تصانیف حضرت ممدوح رحؒ کے متعلق عمومًا یہ ضرورت اکابرِ علماءِ دیوبند کے پیشِ نظر رہی ہے کہ اُن کو مُبوّب و مُفصّل کر دیا جائے، تاکہ وہ مضامینِ عالیہ اور حقائقِ غامضہ جو کسی مضمون کے ضمن میں بطورِ اجمال اشارۃً یا کسی قدر تفصیل کے ساتھ زیرِ قلم آئیں مگر ضمنی ہونے کی وجہ سے اصل سلسلہ مضمون میں دبی ہوئی ہیں اُبھر کر سامنے آسکیں؛ اس کے ساتھ ہی تسہیل و توضیح بھی اس حد تک کر دی جائے کہ متوسّط استعداد رکھنے والے شائقینِ علم کے لئے اُن سے استفاضہ میں دشواری نہ پیدا ہو۔

حضرتِ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت شاہ ولی اللہ منعنا اللہ لفیوضہ کی تصانیف چونکہ حقائقِ شرعیہ کے سلسلہ میں غامض دلائل پر مشتمل ہیں، جن کے فہم میں قوت فکریہ کو جب تک پورے طور پر یکسو نہ رکھا جائے اُن کا نقطۂ نظر ہاتھ لگنا دشوار ہوتا اور سرسری نظر سے کام نہیں چلتا ہے اور اس کے بغیر ایسی اغلاط کی تصحیح دشوار ہے جو ناسخین کے سہو و خطا کے نتیجہ میں ان بزرگوں کی تصانیف میں مختلف ادوار کی نشر و اشاعت میں داخل ہوتی رہی ہیں، جن کے نتیجہ میں اثبات کا نفی اور نفی کا اثبات بن کر مضمون کا تمام مفہوم منقلب ہو جاتا ہے۔ الفاظ اور جملوں کے ترک، عبارات کو مہمل کر دیتے ہیں۔ اور مطالعہ کرنے والے کو اتنی اُلجھن ہو جاتی ہے کہ وہ گھبرا کر چھوڑ بیٹھتا ہے۔ حقائقِ غامضہ کے ساتھ اس اہمال اور طباعت و

طرزِ کتابت کی خرابیوں نے مل کر ان جواہر گرانمایہ کو خاک میں ملا دیا۔ اس لئے ان کتب کی تصحیح کا کام بھی ایک مستقل مسئلہ بن چکا ہے۔ اس کو حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی محسوس فرماتے ہوئے اس کتاب کے مقدمہ میں یہ تحریر فرمایا کہ "خدامِ مدرسہ عالیہ دیوبند نے تو یہ تہیا بنامِ خدا کر لیا ہے کہ تالیفات موصوفہ مع بعض تالیفاتِ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ وغیرہ "تصحیح" اور کسی قدر توضیح و تسہیل کے ساتھ عمدہ چھاپکر اور نصابِ تعلیم میں داخل کر کے اُن کی ترویج میں اگر حق تعالٰی توفیق دے تو جان توڑ کر ہر طرح کی سعی کی جائے۔ الخ" اور آپ نے اس مبارک کام کی ابتداء اسی کتاب حجۃ الاسلام پر خود عنوانات لگانے سے کردی۔ یہ کتاب مشتمل بر عنوانات شیخ الہندؒ غالباً سنہ ۱۳۳۰ھ میں بفرمائش اکابر دارالعلوم مطبع احمدی علی گڈھ میں بہترین کتابت و طباعت کے ساتھ عمدہ کاغذ پر طبع ہوئی۔ جو پچھلے تمام ایڈیشنوں سے ہر طرح اعلیٰ و ارفع تھی، اگرچہ اغلاط سے بالکل پاک اس کو بھی نہیں کہا جاسکتا۔ اور توضیح و تسہیل کے سلسلہ میں صرف عنوانات پر ہی اکتفا کیا گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اللہ بہتر جانتا ہے کہ کیا موانع پیش آئے کہ اس کے آخر کا ایک اہم حصہ جو حضرت ممدوح نے بعد میں تحریر فرمایا تھا، اور اس اشاعت کے زمانہ میں تتمہ حجۃ الاسلام کے نام سے مطبوعہ موجود تھا، شامل نہیں کیا گیا۔ نہ ہی دوسرے ناشرین نے اس طرف توجہ کی حتّٰی کہ یہ حصہ بھی نایاب ہوگیا۔ مگر اس زمانہ میں یہ خاص ایڈیشن مطبوعہ علی گڈھ بھی نایاب ہوگیا ہے۔ البتہ کتب خانہ دارالعلوم میں اس کے دو نا تمام نسخے موجود ہیں۔ غنیمت ہے کہ دونوں کو سامنے رکھ کر ایک کامل نسخہ مرتب کیا جاسکتا ہے کہ جو اوراق ایک نسخہ میں نہیں ہیں وہ دوسرے میں موجود ہیں۔

الغرض تالیفاتِ قاسمیہ کے بارے میں اس سے زائد اب تک کوئی اقدام نہیں ہوسکا تھا

حالانکہ ان کی کما حقہٗ خدمت کی ضرورت کا احساس بطور وراثت اکابر سے اصاغر تک پہنچتا رہا ہے۔ بہرحال کل امر مرہونٌ باوقاتہا چونکہ حضرت شمس الاسلام متعنا اللہ بعلومہ کے معارف کی نشر واشاعت کا یہ احساس مخدوم العلماء بقیۃ السلف حجۃ الخلف حضرت مولانا محمد طیب صاحب عمت فیوضہم مہتمم دارالعلوم دیوبند کے قلب میں عرصۂ دراز سے موصوف کی دیگر ضروری مصروفیات کے ساتھ جو دارالعلوم کی خدمات اور بسلسلہ مواعظ ملک میں پیہم اسفار سے تعلق رکھتی ہیں سرگرم پیکار رہا ہے اور موصوف کو بوجہ حضرت شمس الاسلامؒ کے نبیرہ و جانشین ہونے کے اس ضرورت کا بہ نسبت دیگر اکابرِ موجودین شدت کے ساتھ احساس ہونا زیبا بھی تھا۔ بنابریں الحمد للہ نتیجہ خیز مساعی کا ممدوح نے اس طرح آغاز فرمادیا کہ ادارۂ معارف القرآن کو جو کچھ عرصہ سے موصوف کی زیرِ قیادت علوم قرآنیہ کی نشر و اشاعت میں مصروف ہے اور درحقیقت علوم قاسمیہ بھی سب کے سب اسی سرچشمۂ الٰہیہ سے مستفیض ہیں، اس لئے اُن کو اگر کتاب اللہ کی تعبیرات اور اس کے بطون کی تفصیلات کہا جائے تو نازیبا نہ ہوگا۔ اس لئے یہ بھی اُس ادارے کے مقاصد کا ایک اہم جزو اور اُن کے احاطہ میں داخل ہیں اُس کی طباعت و اشاعت کا متکفل قرار دیا۔ اور احقر کو تصانیفِ قاسمیہ کی تصحیح و تسہیل پر مامور فرمادیا۔ خاکسار کو اپنی بے بضاعتی کا پورا احساس ہے، مگر اس کے باوجود رحمتِ حق کی دستگیری اور حضرت شمس الاسلامؒ کی منبع فیوض روحانیت کے افاضہ سے سعادت اندوز اور فیضیاب ہونے کی توقع نے ایک قلندرانہ ہمت پیدا کردی اور یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ ایک دیوانہ نے اس قرعۂ فال پر اپنی نامزدگی کو موجبِ سعادات سمجھتے ہوئے اِس بارِگراں کو اپنے دوش ناتواں پر رکھ لیا۔ اور تابحدِ امکان سرگرمی کے ساتھ حجۃ الاسلام کی تہذیب سے اس خدمت کی ابتدا کردی۔ کتاب کی تصحیح کے سلسلہ میں ابتدائی ایڈیشن جو دستیاب ہو سکے پیشِ نظر رکھے اور عبارات کے سیاق و سباق سے مدد لی۔ تسہیل و تفہیم مضامین کے لئے

اگر ایک دو جملوں کا اضافہ کافی سمجھا تو بین القوسین اضافہ کر دیا اور جہاں طویل کلام کی ضرورت محسوس ہوئی بہ نسبت اصل کتاب خفی قلم کے ساتھ کسی قدر چھوٹی سطوروں میں موزون انداز سے مضامین متعلقہ کے تحت اندراج کر دیا گیا۔ اور اس کے ساتھ تتمہ کو جو اسی کا ایک جزو ہے ملحق کر کے تکمیلِ کتاب کر دی گئی اور اس پر بھی عنوانات اور تشریحی نوٹوں کا اضافہ کر دیا۔ اب اس کو "مکمل مشرّح حجۃ الاسلام" کہنا بجا ہوگا۔

اس کتاب کو جس کی اہمیت کا اندازہ مقدمہ شیخ الہندؒ اور احقر کے تبصرہ سے بخوبی ہو سکتا ہے سلسلۂ حِکَمِ قاسمیہ کا پہلا نمبر قرار دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

چونکہ اس کے بہت سے اجمال کی تفصیلات "براہینِ قاسمیہ" سے بخوبی واضح کی گئی ہیں جو "جواب ترکی بترکی" کے نام سے مشہور ہے۔ اس لئے اس سلسلہ کے دوسرے نمبر پر اس کتاب کو تجویز کیا گیا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بھی اسی کے نہج پر عنوانات و تشریحات کے ساتھ شائع کیا جائے گا۔ السعی منی والاتمام من اللہ و ما توفیقی الا باللہ وہو حسبی ونعم الوکیل۔

اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ

۲۳- رجب ۱۳۸۶ھ

وسیم فائن آرٹ پرنٹنگ پریس دیوبند